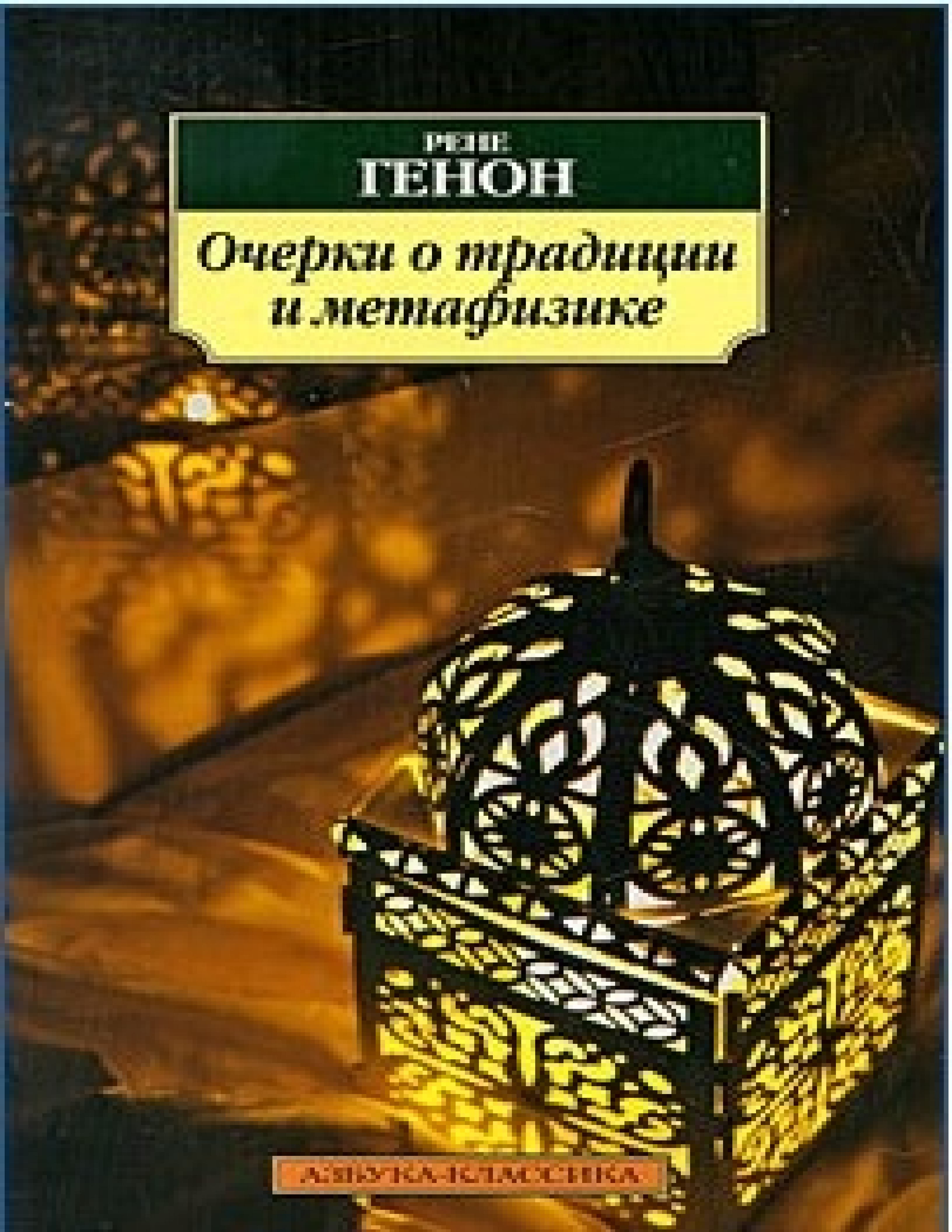

РЕНЕ
ГЕНОН
Очерки о традиции и метафизике
АЗБУКА-КЛАССИКА

Annotation

Книга Рене Генона (1886-1951), одного из наиболее влиятельных европейских философов эзотеризма, представляет собой сборник статей, расположенных по разделам, соответствующим структуре традиционного знания. В них представлена вся шкала интересов Генона, который усматривал скрытый смысл и единство содержания как в высокой метафизике или религиозной мистике, так и в истории алхимии или карт Таро.

Рене Генон
Очерки о традиции и метафизике

Часть 1. ТРАДИЦИЯ

Что такое традиция?

Приходится довольно часто слышать или читать разного рода рассуждения о традиции, о традиционных учениях или концепциях, и даже о традиционных языках, и читатель почти неизбежно столкнется с этими рассуждениями при знакомстве с любой попыткой описать самые важные и существенные признаки духовной культуры Востока; но что же такое традиция в строгом смысле этого слова? Чтобы избежать возможных недоразумений, скажем с самого начала, что мы не используем слово «традиция» в том узком значении, какое ему иногда сообщает религиозная мысль Запада, противопоставляя «традицию» письменному слову в том смысле, что она якобы всегда является объектом исключительно устной передачи. Наоборот, для нас традиция, в самом общем значении этого слова, может быть как письменной, так и устной, хотя изначально она почти всегда является устной. Как бы то ни было, но в наши дни традиция, будучи религиозной по своей форме или какой-либо иной, всегда включает в себя две дополняющие друг друга ветви, письменную и устную, и мы без всякого колебания говорим о «традиционной письменности», что показалось бы очевидным противоречием тому, кто слово «традиция» использует только в его более узком и специальном смысле; кроме того, этимологически слово «традиция» обозначает просто какую-то вещь, которая «передается» тем или иным способом. Вдобавок ко всему в содержание понятия «традиции» необходимо включать, хотя и в качестве вторичных и производных элементов, но тем не менее очень важных для того, чтобы составить об этом понятии окончательное представление, и целый ряд разного рода институтов и организаций, принцип существования которых находится в том или ином традиционном учении.

Рассматриваемая таким образом традиция может кому-то показаться совпадающей по своему содержанию с понятием цивилизации, которое, согласно некоторым социологам, включает в себя «совокупность технологий, организаций и верований, общих для какой-то группы людей в течение определенного времени»;[1] но насколько точным является данное определение? Правду говоря, мы вообще не думаем, что цивилизация может быть определена подобного рода формулой, которая всегда бывает либо слишком широкой, либо слишком узкой, и поэтому всегда возникает риск, что или свойственные всем цивилизациям признаки будут в таком определении упущены, или, наоборот, оно будет построено на признаках,

принадлежащих только какой-нибудь отдельно взятой цивилизации. Так и в данном определении не принимается во внимание существенный интеллектуальный элемент, который может быть обнаружен в любой цивилизации и который представляет собой нечто такое, что нельзя подогнать под категорию «технологий», включающую в себя «те виды практических действий, которые предназначены для изменения окружающего мира»; с другой стороны, когда те же социологи говорят о «верованиях», добавляя при этом, что данное слово следует брать в его «обычном смысле», то очевидно, что в этом случае заранее предполагается наличие религиозной точки зрения, которая в действительности свойственна только некоторым цивилизациям и не может, следовательно, быть обнаружена за их пределами.[2] Именно для того, чтобы избежать подобного рода трудностей, мы бы довольствовались для начала простым описанием цивилизации как продукта определенной ментальности, общей для более-менее широкой группы людей, и это позволило бы нам рассматривать отдельно каждый особый случай в том, что касается точного определения составляющих его элементов.

В любом случае отождествление традиции с цивилизацией в целом является совершенно обоснованным тогда, когда речь идет о Востоке, поскольку любая цивилизация Востока, взятая в целом, может, в сущности, рассматриваться как традиционная по своему характеру. Что же касается цивилизации Запада, то она, наоборот, утратила свою связь с традицией, можно сказать, полностью, если не считать религиозного элемента, который лишь в самой незначительной степени эту связь еще сохраняет. Общественные институты, рассматриваемые в качестве традиционных, должны быть эффективно связаны самим принципом своего существования с определенными доктринами, которые сами также являются традиционными, вне зависимости от того, имеют ли они метафизический, религиозный или какой-либо иной характер. Другими словами, те институты оказываются традиционными, которые оправдание своего существования видят в более или менее непосредственной, но всегда осознаваемой зависимости от доктрины, которая в свою очередь в том, что касается ее фундаментальной природы, всегда является доктриной интеллектуального порядка; однако сама эта интеллектуальность может быть обнаружена как в чистом виде, когда речь идет о метафизических доктринах, так и смешанной с разнородными элементами, как в случае с религией или другими особыми формами, ассимилированными в состав традиционной доктрины.

Так, например, мы можем видеть, что в Исламе традиция существует в

двух различных аспектах, один из которых является религиозным, — и это именно тот аспект, в зависимости от которого находится вся совокупность общественных институтов, — в то время как другой аспект, который можно назвать чисто восточным, оказывается полностью метафизическим. В какой-то мере нечто подобное существовало и в средневековой Европе в случае с учением схоластов, где влияние арабов дает о себе знать в значительной степени; но чтобы эта аналогия не завела нас слишком далеко, сразу же следует добавить, что здесь метафизика никогда не была достаточно четко отделена от теологии, иначе говоря — от своего специального применения в области религиозной мысли; кроме того, даже та часть подлинной метафизики, которая здесь может быть обнаружена, всегда является неполной и обусловленной определенными ограничениями, свойственными, кажется, всей интеллектуальной культуре Запада в целом; несомненно, что эти два недостатка следует рассматривать как результат того противоречивого наследства, которое досталось европейцам от греков и древних евреев одновременно.

В Индии мы имеем перед собой традицию, которая является чисто метафизической по своей сущности; с ней связаны, в качестве ее собственных ответвлений, различные способы применения этой чистой метафизики либо к некоторым производным и вторичным областям самой доктрины, как, скажем, к космологии, либо к области общественного порядка, которым управляют опираясь непосредственно на аналогию, связывающую уровни космического и человеческого существования. То, что становится намного более ясным здесь, чем в случае с традицией Ислама, так это полное отсутствие религиозной точки зрения и тех внеинтеллектуальных элементов, которые с необходимостью предполагает любая религия, а также полное подчинение любого частного уровня действительности по отношению к метафизике, то есть по отношению к царству универсальных принципов.

В Китае мы видим, как отчетливая граница проходит между метафизической традицией, с одной стороны, и социальной традицией — с другой, и на первый взгляд они кажутся не только различными, но даже совершенно независимыми друг от друга традициями, тем более что метафизическая традиция почти всегда остается уделом интеллектуального выбора, в то время как социальная традиция, в силу своей природы, связывает всех без различия и требует эффективного участия от всех в равной степени. Тем более важно помнить, что метафизическая традиция, представленная в форме «даосизма», является развитием принципов более ранней традиции, сформулированных в книге «И-Цзин», и именно от этой

изначальной традиции берет свое начало вся совокупность общественных институтов, известная более под названием «конфуцианства», которое и оказывается применением метафизики к некоторой ограниченной сфере существования. Таким образом может быть восстановлено существенное единство двух важнейших аспектов дальневосточной цивилизации, и их истинная связь может стать очевидной; но это единство почти наверняка было бы упущено из виду, если бы было невозможно проследить их связь с общим источником, то есть с изначальной традицией, идеографическое изображение которой, зафиксированное еще во времена Фу Си,[3] остается неизменным уже на протяжении почти пятидесяти веков.

Теперь мы должны продолжить наш достаточно общий обзор более детальным исследованием того, что представляет собой такая особая форма традиции, как религия, и мы должны также объяснить, каким образом чисто метафизическое мышление можно отличить от мышления теологического, то есть от религиозных концепций, а также чем метафизика отличается от философского мышления в том его значении, которое широко используется на Западе. Именно в этих фундаментальных различиях мы, в отличие от самых разных, чаще всего ложных, представлений современного западного человека об интеллекте, обнаруживаем важнейшие характеристики интеллектуальной культуры Востока.

Традиция и религия

Очень трудно достичь хотя бы некоторого согласия в том, что касается точного и строгого определения религии и ее существенных элементов, причем этимология, которая часто бывает полезной в подобных случаях, предоставляет лишь незначительную помощь на этот раз, поскольку все предлагаемые значения самого слова «религия» оказываются чрезвычайно туманными. Религия, согласно изначальному смыслу слова, есть «то, что связывает»; но означает ли это слово то, что связывает человека с высшим принципом, или то, что связывает людей друг с другом? Если мы обратимся к древним грекам и римлянам, от которых слово «религия» пришло к нам, то станет почти очевидно, что понятие религии тогда включало в свое содержание оба значения, о которых мы упомянули, и что второе из этих двух значений чаще всего не играло решающей роли. Фактически религия или, точнее сказать, то, что понимали под этим словом в то время, была нерасторжимо связана с совокупностью всех общественных институтов, внутри которых признание «богов города» и соблюдение законно установленных форм богослужения играли самую важную роль, обеспечивая гарантию стабильности общественной жизни; именно это обстоятельство и сообщало данным институтам подлинно традиционный характер. Но с тех пор, во всяком случае уже в период так называемой классической античности, люди постепенно утратили знание об интеллектуальном принципе, на котором основывалась их традиция; в этом обстоятельстве можно увидеть одно из самых ранних проявлений неспособности к метафизике, обычного недостатка для людей Запада, который приводит к странному беспорядку в мышлении как к своему неизбежному и бесспорному следствию. Уже у греков ритуалы и символы, унаследованные от более древних и забытых к тому времени традиций, быстро теряли свое изначальное и точное значение; воображение этого художественно одаренного народа, свободно выражавшего свой дух через произвольные поэтические фантазии, покрыло эти символы почти непроницаемой вуалью, и именно по этой причине философы вроде Платона открыто заявляли, что они не знают, как объяснить то, что сообщают о природе богов самые древние из имеющихся в их распоряжении письменных источников.[4] Таким образом, символы деградировали до простых аллегорий, и благодаря действию неизбежного в таких случаях антропоморфизма они затем превратились в «мифы», иначе

говоря — в легенды, где каждый мог верить в то, что ему понравится, лишь бы на практике он продолжал придерживаться поведения, предписанного узаконенными постановлениями.

В этих условиях вряд ли что-то могло выжить кроме формализма, который становился постепенно все более и более внешним по мере того, как он терял свое первоначальное значение даже для тех, кто был обязан следить за сохранением традиции по предписанным правилам; таким образом, религия, утрачивая свое глубочайшее значение, не могла не стать исключительно общественным предприятием. Это объясняет, почему человек, который менял свое место жительства, должен был в то же самое время поменять и религию, и он мог делать это без малейшего колебания; ожидалось, что он примет обычаи тех людей, среди которых он собирался поселиться, чьим законам он впредь должен был быть верен, и установленная там религия составляла неотъемлемую часть этих законов точно так же, как и государственные, судебные, военные и другие институты. Помимо этой религии как «общественной связи» среди жителей того же города существовала и другая, в каком-то отношении возвышающаяся над местными разновидностями культа и поэтому общая для всех народов Эллады религия, обеспечивающая единственную, действительно эффективную и непрерывную, связь между ними; такая религия пока еще не была «государственной религией» в том смысле, в котором эти слова будут употребляться в последующие времена, но тем не менее ее уже можно рассматривать в качестве одной из многих предпосылок появления и окончательного формирования этой более поздней идеи.

В Риме мы встречаем те же самые условия, что и в Греции, с тем различием, что непостижимость тех символических форм, которые римляне заимствовали из традиции этрусков и других народов, не являлась здесь результатом некоторой эстетической тенденции, вторгающейся в царство мысли, но скорее была следствием их полной неспособности к постижению любых вещей интеллектуального порядка. Этот врожденный недостаток римской ментальности, направленной исключительно на практические вещи, слишком очевиден и даже бесспорен, для того чтобы здесь была необходимость распространяться об этом; влияние греков, проявившееся позднее, могло только в очень незначительной степени исправить этот порок. Как бы то ни было, и в Риме «боги города» заняли главную позицию в публичном богослужении, в культе, который накладывался на уже существовавшие родовые культы, более глубокое значение каковых уже к этому времени не осознавалось; и эти «боги

города» в результате расширении своего территориального влияния в конце концов становятся «богами империи». Ясно, что такой культ, как, например, культ императоров, мог найти свое применение только в социальной сфере, и мы знаем, что если Христианство и преследовалось в то время, когда элементы многих других религий безболезненно включались в римскую религию, то это происходило именно потому, что только Христианство настаивало как практически, так и теоретически на отрицании «богов империи», разрушая тем самым фундамент установленных общественных институтов. Такое отрицание не было бы тем не менее неизбежным, если бы собственные границы применения чисто общественных ритуалов были бы ясно определены и обозначены; это отрицание стало неизбежным из-за многочисленных и разнообразных смешений, возникавших на границах различных областей империи; смешения, порожденные непониманием определенных элементов тех ритуалов, которые происходили иногда из очень разнородных источников и сообщали таким ритуалам характер суеверий, предрассудков в прямом смысле этого слова.

Цель данных заметок не сводится к тому, чтобы просто показать, какой была концепция религии в греко-римской цивилизации; мы хотим скорее продемонстрировать, насколько глубоко отличалась эта концепция от точки зрения сегодняшней цивилизации Запада, несмотря на определенное сходство выражений, употребляемых и в том и в другом случаях. Можно утверждать, что Христианство, или, если кому-то больше нравится, иудео-христианская традиция, приняв слово «религия» вместе с латинским языком, откуда это слово заимствовано, вложило почти полностью новое значение в это слово; существуют и другие примеры подобного изменения значений, и один из самых поразительных следует зафиксировать в случае со словом «творение».[5] Теперь преобладающей идеей становится уже идея связи человека с высшим принципом, а не идея общественной связи, хотя последнее понятие также сохраняется, будучи сведенным до уровня идей второстепенного значения. Но даже и теперь все, что мы сказали, остается только приблизительным по своему значению; чтобы определить более точное значение понятия «религия» в соответствии с тем, что это слово означает сегодня, было бы, очевидно, бесполезно далее углубляться в этимологию, потому что последующее употребление этого слова оставило его изначальное значение далеко позади; в этом случае, как и в любом другом, только непосредственное исследование того, что действительно существует, может предоставить точную информацию.

Необходимо с самого начала сказать, что большинство определений или, скорее, попыток определений, предлагаемых для понятия «религия», страдает общим недостатком применения к вещам совершенно различного характера, причем некоторые из них не имеют в действительности ничего религиозного. Так, например, есть социологи, утверждающие, что «то, что характеризует религиозный феномен, есть его сила принуждения».[6] Можно показать, что этот признак принудительности очень далек от того, чтобы принадлежать всем религиозным институтам в равной степени, и интенсивность принуждения может быть различной как и том случае, если сравнить обряды и верования одной и той же религии, так и в том случае, если сопоставить между собой элементы различных религиозных традиций; но даже если и допустить, что эта черта является более-менее общей для всех религиозных феноменов, она все равно далека от того, чтобы быть их специфическим свойством, поскольку самая элементарная логика нас учит, что дефиниция должна быть пригодной не только для определения вещи в целом, но также ни для чего другого кроме того, что определяется. Фактически принуждение, применяемое более-менее прямо властью или силой того или иного вида, есть элемент, обнаруживаемый везде, где есть общественные институты как таковые; может ли быть что-то устанавливаемое с более строгой принудительностью, чем, например, идея законности? При этом связывается ли законодательство прямо с религией, как и Исламе, или, наоборот, оно отделено и независимо от нее, как в современных европейских государствах, законодательство все равно сохраняет свой принудительный характер в любом случае, и это должно быть всегда именно так, потому что принуждение есть необходимая черта любой формы какой бы то ни было социальной организации; но кто станет серьезно утверждать, что юридические институты современной Европы пропитаны религиозностью? Такое предположение просто абсурдно, и если мы уделили ему больше внимания, чем оно заслуживает, то только потому, что в настоящий момент теории подобного рода приобрели в определенных научных кругах совершенно не соответствующее им влияние. Поэтому не только в обществах, условно называемых «примитивными» (что, по нашему мнению, совершенно неверно), но и во многих других случаях все социальные феномены в большей или в меньшей степени приобретают тот же самый принудительный характер; когда наши социологи говорят о так называемых «примитивных обществах», к которым они любят обращаться в поисках каких-либо самоочевидных аргументов (особенно когда их нелегко проверить), то элементарное наблюдение вынуждает их все же утверждать, что «…здесь

религия либо включает в себя всю общественную жизнь, либо она вообще еще не существует».[7] Верно, что в случае второй альтернативы, которая на самом деле кажется нам единственно верной, они торопятся сделать следующее дополнение: «если кто-то готов рассматривать религию в качестве некоторой особой функции»; но если нет этой «особой функции», то нет в таком случае и религии.

Мы еще не закончили рассматривать фантазии социологов: другая их излюбленная теория заключается в утверждении, что религия существенным образом характеризуется присутствием ритуального элемента; иначе говоря, это означает, что где бы ни было установлено существование ритуалов любого вида, можно без всякого обсуждения делать вывод, что это и есть причина наличия религиозных феноменов. Допустим, ритуальный элемент неизбежно встречается во всех религиях, но этот элемент недостаточен сам по себе, чтобы характеризовать религию как таковую; в этом случае, как и в предыдущем, предлагаемое определение слишком широко, потому что существуют ритуалы, причем ритуалы разных типов, которые не являются религиозными.

Прежде всего это ритуалы, которые имеют чисто и исключительно общественный, можно даже сказать гражданский, характер. Их можно было бы наблюдать и в условиях греко-римской цивилизации, если бы не те смешения, о которых мы упоминали; они на самом деле существовали в китайской цивилизации, где никаких смешений не происходило и где церемонии конфуцианства фактически представляли собой общественные ритуалы, совершенно лишенные религиозного характера; именно в качестве таковых они и признавались официально, что было бы в Китае совершенно невозможно при любых других условиях. Это хорошо понимали иезуиты, которые, обосновавшись в Китае в семнадцатом столетии, не чувствовали для себя препятствий принимать участие в этих церемониях, не подразумевающих в себе, как они прекрасно понимали, ничего несовместимого с Христианством; они были совершенно правы в своем мнении, поскольку конфуцианство благодаря тому, что оно занимает позицию, расположенную полностью вне религиозной сферы, и касается только таких вещей, какие должны приниматься всеми членами общественного организма без различия, — именно по этой причине всегда можно совместить с любой и всякой религией так же, как и с отсутствием всякой религии. Современные социологи делают точно такую же ошибку, как и более ранние оппоненты иезуитов, обвинявшие их в следовании обрядам чуждой Христианству религии: наблюдая такие ритуалы, они совершенно естественным образом полагают, что данные ритуалы по своей

природе являются религиозными так же, как и сходные ритуалы в Европе.

Дальневосточная цивилизация может также предоставить нам пример нерелигиозных ритуалов совсем иного типа; фактически даосизм, который является, как мы уже говорили, чисто метафизической доктриной, также обладает определенными специфическими ритуалами; это значит, что существуют ритуалы, характер и цели которых являются полностью метафизическими, насколько бы удивительным это ни казалось европейцам. Но пока мы не будем останавливаться на этом утверждении и просто добавим, что, даже не отправляясь в далекий Китай или в Индию, можно найти такие же ритуалы в некоторых течениях Ислама, хотя в этом случае следует помнить, что традиция Ислама остается почти полностью закрытой книгой для европейцев, главным образом по их собственной вине. Более того, социологов можно все же простить за то, что они обманываются насчет совершенно чуждых и непонятных для них вещей, и, следовательно, им вполне допустимо верить, что все ритуалы являются религиозными по своей сущности, если сам западный мир, о положении вещей в котором они должны быть осведомлены лучше всего остального, действительно не способен предложить ничего другого, кроме ритуалов такого типа; но, с другой стороны, хотя мы и не предполагаем здесь специально исследовать природу масонских ритуалов, все же вопрос об их религиозном характере можно было бы задать социологам, а именно вопрос о том, обладают ли эти ритуалы, пусть даже и безошибочно исполненные, религиозным характером хоть в самой малейшей степени?

В рамках данных заметок мы получаем возможность объяснить, каким образом полное отсутствие религиозной точки зрения среди китайцев могло стать основанием другого недоразумения, которое совершенно противоположно предыдущему, так как оно обусловлено ответным непониманием со стороны самих китайцев. Китаец, который чувствует большое и, так сказать, естественное уважение ко всему, что принадлежит традиционному порядку вещей, всегда готов, оказавшись в другой стране, принять формы этой новой для себя традиции; в таком случае, поскольку западная религия только и обладает традиционным характером, он может склоняться к тому, чтобы принять ее, но совершенно поверхностно и только на время. Вернувшись в родную страну, от которой он никогда не отказывался, поскольку «расовая солидарность» в нем слишком сильна, чтобы позволить сделать это, тот же самый китаец меньше всего будет беспокоиться о религии, обычаям которой он ранее условно следовал; причина в том, что эта религия, будучи религией для других, никогда не могла восприниматься им в качестве таковой, так как религиозная точка

зрения чужда его ментальности; более того, поскольку он никогда не натолкнется на Западе на что-то хотя бы в малой степени метафизическое по своему характеру, религия неизбежно покажется ему более-менее точным эквивалентом чисто социальной традиции, подобной конфуцианству. Европейцы в таком случае всегда ошибаются, обвиняя его, как это бывает, в лицемерии; для китайца же это просто вопрос вежливости, как он ее понимает, вопрос учтивости, требующей от человека, чтобы он подчинялся, насколько это возможно, обычаям страны, где он живет, и иезуиты семнадцатого столетия были совершенно правы, когда занимали ступень в официальной иерархии «просвещенных» во время их пребывания в Китае и воздавали Предкам и Мудрецам ритуальные почести как должное.[8]

Как следствие таких же представлений необходимо заметить еще один интересный факт в отношении Японии, где синтоизм в той же мере может иметь такой же характер и играть такую же роль, как и конфуцианство в Китае; хотя синтоизм и обладает некоторыми иными, пусть и нечетко определенными аспектами, но это прежде всего церемониальный институт государства, и его министры, которые никоим образом не являются священнослужителями, совершенно свободны принимать любую религию, какая им нравится, или не принимать никакой вообще. Мы вспомним отрывок из справочника по истории религий, где содержится комментарий относительно того факта, что в Японии, как и в Китае, вера в доктрины одной религии никоим образом не исключает веры в доктрины другой; на самом деле различные доктрины могут быть совместимы друг с другом только при условии, что они не распространяются на одной и той же территории, и этого должно быть достаточно, чтобы доказать, что здесь не может быть и речи о религии. Действительно, не считая иностранных заимствований, которые никогда не могли иметь очень глубокого или широкого влияния, религиозная точка зрения так же не известна в Японии, как и в Китае; фактически это одна из немногих общих черт, какие можно наблюдать в характере этих двух народов.

До сих пор мы имели дело только с отрицательными аспектами нашего исходного вопроса, поскольку мы главным образом указывали на недостатки ряда определений, недостатки, среди которых встречается даже откровенная ложь; но теперь мы должны дать если не прямое определение, то по меньшей мере положительную концепцию того, что на самом деле представляет собой религия. Можно сказать, что религия, в сущности, образуется соединением трех элементов различного уровня, — соединением догмы, морального закона и культа — или формы

богослужения; где одного или другого из этих элементов недостает, там не может быть и речи о религии в собственном смысле этого слова. Мы тотчас же добавим, что первый элемент образует собой интеллектуальную область религии, второй — ее социальную сторону, тогда как третий, ритуальный, элемент участвует в реализации как социальной, так и интеллектуальной функций; но все это требует дальнейших объяснений.

Слово «догма» прилагается, собственно говоря, только к религиозной доктрине; не углубляясь сейчас в специальные характеристики этой доктрины, мы можем сказать, что, хотя она, видимо, и является интеллектуальной в своем более глубоком значении, в целом она не принадлежит чисто интеллектуальному порядку вещей, ибо если бы это было так, то она уже являлась бы не религиозной, а метафизической доктриной. Отсюда следует вывод, что эта доктрина, рассматриваемая в той особенной ее форме, которая уже адаптирована к соответствующей точке зрения, должна испытывать влияние со стороны внеинтеллектуальных элементов, большей частью чувственного характера; само слово «вера», обычно используемое для обозначения религиозных концепций, отчетливо обнаруживает здесь свой характер, поскольку элементарное психологическое наблюдение показывает, что вера, взятая в ее самом точном значении, когда она противоположна чисто интеллектуальному состоянию несомненности, есть феномен, в котором чувство играет существенную роль; вера сводится к чему-то вроде наклонности или симпатии к идее, что ко всему прочему неизбежно предполагает постижение самой идеи в более-менее ясно выраженной сентиментальной тональности. Тот же самый чувственный фактор, второстепенный в доктрине, становится преобладающим, и даже чрезмерно, в морали, зависимость которой от догмы как от своего принципа является в основном только теоретическим утверждением; этот моральный аспект религии, обоснование которого должно быть исключительно социальным по своему характеру, может приниматься за вид законодательства, единственный вид, остающийся в области религии тогда, когда гражданские институты уже порвали с ней связь.

Наконец, ритуалы, образующие культ, или форму богослужения, обладают интеллектуальным характером постольку, поскольку принимаются в качестве символического и чувственного выражения доктрины; они же обладают социальным характером, когда рассматриваются как обряды, требующие участия всех членов религиозного сообщества. Термин «культ» может по праву быть сохранен только за религиозными ритуалами; тем не менее на практике он

достаточно часто употребляется — хотя это скорее ошибочное употребление, — для того чтобы обозначать ритуалы другого типа, например чисто социальные, как в том случае, когда люди говорят о «культе предков» в Китае. Следует заметить, что в религии, где социальные и чувственные элементы преобладают над интеллектуальным, как догма, так и культ теряют свой удельный вес все больше и больше, настолько, что религия такого рода вырождается в чистый и простой «морализм», и хорошим примером этому является протестантизм; в крайнем случае, к которому сегодня очень близок «либеральный протестантизм», то, что остается, уже совсем не религия, поскольку сохраняется только один из ее существенных элементов; на самом деле в таком случае перед нами просто особая разновидность философского мышления. Необходимо сказать, что мораль может быть понята двумя совершенно разными способами: в качестве религиозной морали, где она привязывается к догме как к своему принципу и подчиняется ему, и в качестве философской морали, где она рассматривается как совершенно независимая форма человеческой жизни.

Теперь будет понятно, почему мы утверждаем, что термин «религия» трудно применять с точностью за пределами группы религиозных традиций, образованной Иудаизмом, Христианством и Исламом, и это подводит нас к доказательству специфически еврейского происхождения той идеи, которую это слово теперь выражает. Причина заключается в том, что ни в каком другом случае те три элемента, которые мы только что перечислили, не обнаруживаются соединенными в одной и той же традиционной концепции; так, в Китае можно, как мы уже говорили, обнаружить интеллектуальный и социальный элементы, которые к тому же представлены двумя различными ветвями традиции, но элемент морали здесь полностью отсутствует даже в социальной традиции. Также и в Индии та же самая моральная точка зрения никак не обнаруживается; и если законодательство здесь не является, как в Исламе, религиозным, то это потому, что оно полностью свободно от элемента чувственности, который один только и может сообщать законодательству особый характер морального кодекса; что касается доктрины, то она здесь является чисто интеллектуальной, иными словами метафизической, без малейшей примеси чувственных форм, которые были бы совершенно необходимы, чтобы придать доктрине характер религиозной догмы, и без которых связь морального кодекса с принципом доктрины была бы совершенно непостижима.

Таким образом, можно увидеть, что моральная точка зрения, так же

как и религиозная, в сущности, предполагает определенный элемент чувственности, сентиментальности, который чрезвычайно развит среди людей Запада за счет интеллекта. Следовательно, мы прикасаемся здесь к чему-то такому, что в действительности свойственно лишь людям Востока, причем к последним следует отнести также и мусульман, но опять-таки при том важном условии, что мораль и в Исламе, сохраняя принадлежащее ей второстепенное место, никогда не будет принята за некоторую совершенно автономную сущность. Это остается справедливым даже в том случае, если забыть о сверхрелигиозном, метафизическом аспекте доктрины Ислама; ментальность мусульманина в любом случае не способна принять понятие «автономной морали», иначе говоря, — философской морали, идеи, которая первоначально появилась среди греков и римлян и которая опять становится широко распространенной на Западе в настоящее время.

Здесь требуется сделать одно последнее замечание: мы никоим образом не разделяем мнения социологов, рассматривающих религию в качестве чисто социального факта; мы просто говорим, что религия включает в себя составной элемент, принадлежащий социальному порядку вещей, и это совсем не одно и то же, поскольку при нормальном положении вещей этот элемент вторичен по отношению к доктрине, которая в свою очередь принадлежит уже совершенно иному порядку; таким образом, религия хотя, с одной стороны, и связана с социальным устройством, но в то же самое время представляет собой нечто безусловно большее. Более того, на практике встречаются случаи, когда все, что связано с социальным порядком, ограничивается религией и зависит от нее; так обстоит дело не только в случае с Исламом, о чем мы уже говорили, но и в Иудаизме, где законодательство является не менее религиозным по своему характеру, хотя и с той характерной особенностью, что оно распространяется только на отдельный народ; то же самое справедливо и для раннего Христианства, которое может быть названо «интегральным» и которое в те времена еще предполагало метафизическую реализацию.[9]

Мнение социологов полностью соответствует современному состоянию Европы, где любые рассуждения о традиционных доктринах уже не принимаются во внимание, поскольку эти доктрины и на самом деле утратили свою изначальную ценность среди протестантских наций; как ни странно, но теории социологов даже используются для обоснования концепции «государственной религии», то есть такой религии, которая в той или иной степени становится частью государства и которая может,

следовательно, использоваться уже как политический инструмент. Эти теории в каком-то смысле даже возвращают нас к религиям греков и римлян, в соответствии с тем их описанием, которое мы выше уже предприняли. Следует только добавить, что идея «государственной религии» диаметрально противоположна идее «Священной империи»: последняя, появившись еще до образования наций, после того, как они появились, не могла ни продолжать свое существование, ни быть позднее восстановленной вновь, будучи, в сущности, «сверхнациональной» по своей природе; однако здесь у нас нет возможности специально останавливаться на данном вопросе, который мог бы увести слишком далеко от главной темы данных очеркова.[10]

Смешение традиций

В предыдущем очерке мы говорили об опасном, но в некоторых случаях совершенно неизбежном смешении ритуальных элементов, принадлежащих различным традиционным формам; этот вопрос кажется нам достаточно интересным, чтобы рассмотреть его специально, поскольку он касается не только ритуалов разного рода (в том числе и инициатических), но и традиции в целом. Так как это смешение связано с тем, что принято называть «синкретизмом», то нам следует прежде всего уточнить наше собственное понимание данного термина, учитывая при этом то обстоятельство, что очень многие из наших современников, так или иначе соприкасающихся с традиционными доктринами, совершенно не способны, несмотря на всю свою эрудицию, постичь их подлинную сущность и поэтому, рассматривая эти доктрины исключительно с исторической точки зрения, они, как правило, смешивают понятия «синтеза» и «синкретизма». Это замечание касается прежде всего «профанических» исследований как эзотерических, так и экзотерических доктрин, между которыми иногда и вовсе не проводят никакого различия; так, например, в «религиоведении» изучается много таких вещей, которые, как, например, античные инициатические мистерии, вообще не имеют к религии никакого отношения. Такая «наука» действительно является «наукой для профанов» (в худшем смысле этого слова), и этот факт становится вполне очевидным для всех, кто способен оценить исходное для этой науки утверждение, что только человек, находящийся за пределами религии, а стало быть, имеющий о ней самое поверхностное представление, способен исследовать ее с «научной» точки зрения. На деле здесь за стремлением к непредвзятости в познании скрывается враждебность ко всему, что так или иначе связано с традицией: основатели подобного «исторического» подхода, а также их последователи, рассматривая традицию как набор психологических, социальных и других элементов, принадлежащих чисто человеческому уровню существования, тем самым невольно, а иногда и вполне осознанно стремятся к разрушению любых традиционных форм.

«Синкретизм», в точном смысле этого слова, заключается в соединении элементов различной природы, то есть таких, которые не связаны друг с другом на основе единого фундаментального принципа, а собраны вместе чисто «внешним» способом. Такая смесь не может

представлять собой никакой доктрины, подобно тому как куча камней не представляет собой жилища; однако эта смесь разнородных элементов может ввести в заблуждение тех, кто, будучи неспособным к критическому взгляду на вещи, привык рассматривать их поверхностно. Поскольку этой более или менее хаотической смеси, чтобы представить ее в качестве «доктрины», стремятся сообщить хотя бы видимость единства, то все эти элементы группируют вокруг нескольких главных идей, которые сами не только не имеют в своем содержании ничего традиционного, но, даже наоборот, берут свое начало из чисто современных и профанических по своему характеру концепций; добавим, что именно идея эволюции почти всегда в таких случаях играет доминирующую роль.[11] Очевидно, что именно «синкретическим» методом создается так называемая «восточная традиция» теософии, которая на самом деле не имеет в себе почти ничего восточного, кроме плохо понятой и неверно употребляемой терминологии; то же самое справедливо и для французской школы оккультизма,[12] которая в свою очередь конструирует так называемую «западную традицию», многие элементы которой, в особенности те, которые заимствованы из Каббалы, с большим трудом можно назвать западными как по их происхождению, так и по способу интерпретации, который к ним применяется. Разумеется, никогда и не существовало ничего такого, что можно было бы назвать «восточной» или «западной» традицией; такое название было бы слишком неточным, чтобы применять его к какой-либо определенной традиции, поскольку и на Востоке, и на Западе всегда существовали самые разные традиционные формы, а если здесь имеется в виду изначальная традиция, то она, безусловно, не является ни восточной, ни западной.

Существуют также и философские теории, почти полностью построенные на заимствованиях, и здесь мы вновь сталкиваемся с разновидностью «синкретизма», который больше известен под названием «эклектики»; но данный случай представляется нам не столь опасным, так как речь здесь идет только о философии, то есть о мышлении профанов, которые, по крайней мере, не стремятся выдать себя за нечто большее, чем на самом деле являются.

Но в любом случае синкретизм, несомненно, представляет собой профаническую концепцию уже по причине своего исключительно «внешнего» характера; он не только не имеет ничего общего с синтезом, но даже является ему полной противоположностью. В то время как синтез всегда основывается на некоторых принципах — иными словами, на том,

что представляет собой внутреннее единство существования и что символизируется центром окружности, — то синкретизм в таком случае всегда имеет дело с ее переферией, с областью чистой множественности, образуемой разрозненными и единичными элементами, которые являются замкнутыми в себе «атомами», оторванными от подлинного источника своего существования. Поэтому синкретизм, хочет того кто-то или нет, всегда имеет аналитический характер; поэтому никто не говорит о синтезе так часто, как сторонники синкретического метода, которые прекрасно чувствуют, что, признав истинный источник своих разнородных теорий, они должны будут признать тем самым, что они не являются представителями какой-либо подлинной традиции и, следовательно, то, чем они занимаются, ничем не отличается от «исследовательской» работы профанов, с большим трудом связывающих в единое целое массу добытых из книг и противоречащих друг другу фактов.

Причем если первые и стремятся всегда выдать свой синкретизм за синтез, то последние поступают совершенно противоположным образом: сталкиваясь с истинным синтезом, они всеми силами пытаются представить его в качестве синкретизма. Легко объяснить, почему это происходит: ограничиваясь точкой зрения профана, они тем самым отказываются от представления о вещах более высокого порядка и, будучи не в состоянии признаться, что некоторые вещи все же ускользают от их понимания, пытаются свести более сложные вещи к более простым, но зато хорошо известным. Воображая, что любая доктрина является результатом умственных усилий одного или нескольких человек, и совершенно игнорируя, в соответствии с основной аксиомой любой науки для профанов, действие факторов сверхчеловеческого порядка, они приписывают и другим людям собственный образ мысли; можно даже и не говорить, что вопрос об истинности изучаемой ими традиционной доктрины для них вообще не стоит, поскольку такой вопрос они называют «антиисторическим». Вряд ли они когда-либо даже догадывались о том, что существует нечто превосходящее простые «истины факта», к постижению которых и направлена вся их эрудиция; мы же, со своей стороны, совершенно не в силах понять, какой интерес может представлять такая «исследовательская» работа.

Необходимо заметить, что следствием подобной ложной концепции, подменяющей синтез синкретизмом, является так называемая теория «заимствований»,[13] согласно которой одного лишь наличия сходных элементов в двух различных традиционных формах вполне достаточно для того, чтобы предположить, что одна из этих форм производна от другой.

Понятно, что здесь речь совсем не идет ни о едином трансцендентном источнике всех традиционных форм, ни об их истинной связи с регулярной передачей и необходимыми в таких случаях способами адаптации; все это совершенно ускользает от внимания историка-профана вследствие ограниченности используемого им метода исследования. Речь идет здесь только о грубых и упрощенных заимствованиях, понимаемых как простая копия (или даже плагиат), которая создается в силу различных обстоятельств в условиях непосредственного взаимодействия традиционных форм, когда как раз и предполагается совершенно необоснованное привлечение элементов одной традиции в содержание другой; именно в этом случае, как мы уже говорили, синтетическое единство этих элементов преобразуется в синкретическое. Так, например, в результате стремления провести определенное соответствие между эзотерической и инициатической областями возникла теория, согласно которой исламский тасавуф был заимствован из Индии;[14] данная теория основана только на некотором сходстве методов, и те востоковеды, которые ее поддерживают, просто не задумывались, что внешне похожее действие этих методов различно уже в силу их природы, что было бы не так уж трудно понять, если подойти к данному вопросу без всякой предвзятости. Кроме того, в данных исследованиях вообще не обсуждается вопрос о том, как может истина получить тождественное или по меньшей мере сопоставимое выражение в различных традиционных формах, всякое взаимодействие между которыми, а следовательно, и всякое заимствование совершенно исключено; этот вопрос и не может здесь появиться, поскольку для исследователей-профанов он вообще не существует.

Это замечание является вполне справедливым, но все же недостаточным без упоминания о другой излюбленной теории этих исследователей, которая хотя и отличается от теории «заимствований», но остается столь же профанической по своему характеру. Речь идет о теории «единства человеческого разума»,[15] где это единство понято исключительно в психологическом смысле и, следовательно, отнесено к области психического, в которой на самом деле такого единства не существует. Современные люди очень часто вспоминают об этом мнимом единстве ради объяснения самых разных вещей, в том числе и таких, которые совсем не относятся к «психологическому» уровню существования, как не относится к нему, например, тот факт, что одни и те же символы встречаются в одно и то же время в разных традиционных формах;[16] тем не менее сторонники данной теории настаивают на том, что

любая доктрина является не чем иным, как творением «человеческого духа». В свое время еще Дж. Локк счел возможным заявить, что для того, чтобы знать, что некогда думали римляне и греки, следует всего лишь обнаружить, что думают в наши дни французы и англичане, поскольку «человек всегда и повсюду одинаков»; нет ничего более ошибочного, чем это мнение, на котором, однако, психологи часто настаивают, хотя все, что они при этом относят к человеку вообще, реально свойственно только современному европейцу. Следует все же признать, что эта гипотеза о «единстве человеческого разума» сегодня является менее ошибочной, чем она была во времена Локка, поскольку различия между людьми действительно уменьшаются; однако предел здесь никогда не может быть достигнут, и, пока этот мир существует, различия между людьми являются неустранимыми.

Следует добавить, что когда данные синкретические теории применяются к традиционным текстам, то сама собой возникает почва для поисков разного рода гипотетических «первоисточников»,[17] из которых и должны быть, в соответствии с теорией «заимствований», выведены все реально существующие традиционные доктрины; должен быть очевидным деструктивный характер подобного рода поисков, единственная цель которых заключается в отрицании любого «сверхчеловеческого» откровения. Это в полной мере соответствует уже упомянутой нами враждебности по отношению к любой традиционной форме, и теперь уже можно сделать вывод о несовместимости любого «человеческого» объяснения с истинным духом традиции, поскольку не принимать во внимание ее «сверхчеловеческий» элемент означает отрицать саму ее сущность. Несовместимость же синкретизма с традицией выражается прежде всего в том, что сущностью любой традиционной доктрины является знание метафизических принципов; все остальные ее разделы оказываются в большей или меньшей степени производными и служат в качестве применения этих принципов в различных областях действительности, что и позволяет сделать вывод о преимущественно синтетическом характере традиции, исключающем любую возможность синкретического заимствования.

Эти же рассуждения позволяют сделать и еще один вывод: синкретизм несовместим не только с традиционными доктринами, он совершенно чужд и людям, которые в этих доктринах хорошо разбираются и хорошо осознают всю ограниченность мышления профанов, не испытывая никакой потребности обращаться за помощью к теориям, о которых у нас шла речь. Все, что так или иначе связано с традицией, имеет «внутренний», а не

«внешний» источник; поэтому тот, кто имеет представление о трансцендентном единстве всех традиционных форм, может с целью изложения или, если в этом есть необходимость, с целью интерпретации какой-либо доктрины использовать средства, принадлежащие иным традициям; в таком использовании нет ничего общего с синкретизмом исследователей-профанов. В одном случае фундаментальное единство играет роль исходного принципа для всех элементов изложения, пусть даже и принадлежащих различным традиционным формам; в другом же случае данное единство отсутствует или, точнее сказать, скрыто от взгляда исследователя-профана, который поэтому вынужден напрасно блуждать в темноте, рассеять которую в состоянии только инициатический Fiat Lux.

В индийской традиции человек может оказаться вне каст двумя противоположными друг другу («внутренним» и «внешним») способами: он может быть либо над кастами (ативарна), либо находиться ниже их (аварна), причем первый случай в современных условиях встречается существенно реже, чем последний, хотя для человека первоначальной эпохи именно первое состояние было вполне нормальным. Точно так же можно находиться и по ту, и по другую сторону традиционных форм: человек может либо вообще обходиться без религии, что чаще всего и встречается в современном западном мире, либо, что, напротив, является совершенно исключительным случаем, он может получить действительное знание о трансцендентном единстве всех традиций. Говоря в данном случае о действительном знании, мы прежде всего имеем в виду то обстоятельство, что теоретических представлений об этом единстве, даже если они и являются в основном верными, совершенно недостаточно для того, чтобы считать себя преодолевшим то состояние человеческого существования, на котором совершенно необходимо присоединиться к какой-либо традиционной форме и строго ей следовать. Это, безусловно, не означает, что человек не имеет права стремиться к глубокому познанию и других традиций, он лишь до определенного времени не должен употреблять на практике ритуальные средства, принадлежащие иным традиционным формам, так как это было бы не только бесполезно, но в силу целого ряда причин и опасно. Это обстоятельство позволяет лучше разобраться в вопросе о «юрисдикции» различных инициатических организаций, берущих свое начало в лоне определенной традиции: поскольку инициация, в строгом смысле этого слова, представляет собой установление начальной связи с такой организацией, то получивший ее человек действительно находится еще в самом «начале» и, следовательно, пока далек от того, чтобы быть выше тех или иных традиционных форм.

Различные традиции в таком случае допустимо сравнить с несколькими дорогами, которые хотя и не похожи друг на друга, но все же ведут к одной-единственнои цели: очевидно, что нельзя к этой цели продвигаться сразу по нескольким дорогам и, выбрав в самом начале пути одну из них, следует идти, не сворачивая, до конца, поскольку переход с одной дороги на другую не только не содействует скорейшему достижению цели, но может и вообще сбить с избранного пути. Но тот, кто добрался до конца, пройдя по одной дороге, находится в центре пересечения всех путей; такой человек теперь может использовать, если ему это необходимо, элементы любых традиционных форм, потому что он их все преодолел и теперь они для него, в сущности, одинаковы, так как все они ведут к точке, где он уже находится. Он теперь может придерживаться какой-либо одной традиции, для того чтобы служить примером тем, кто еще не достиг его состояния; но, если потребуется, он в равной степени может использовать и другие формы, поскольку между ними для него теперь уже нет различий. Такое объединение традиционных форм не приводит к их смешению, которое в любом другом случае было бы совершенно неизбежно; но в данном случае, повторим, речь идет о том человеке, который действительно преодолел все эти различия: для него все традиционные формы уже не являются средствами продвижения к концу пути, но представляют собой лишь различные способы выражения единой Истины, которые следует использовать в зависимости от обстоятельств, подобно тому как мы используем разные языки, для того чтобы быть понятными разным людям; именно это и называется на языке инициации «даром языков». Здесь мы имеем перед собой то же самое различие между синтезом и синкретизмом, и именно поэтому для нас было столь важным обстоятельно рассмотреть последний.

В действительности тот, кто рассматривает все традиционные формы в их единстве, приобретает тем самым синтетический, в строгом смысле этого слова, взгляд на вещи; он имеет возможность поставить себя в центр мироздания, в средоточие всех вещей. Вернемся еще раз к нашему сравнению: все дороги к центру имеют разные исходные пункты, однако, постепенно сближаясь, они хотя и остаются разными дорогами, но все же ведут к одной-единственной точке, в которой и происходит их объединение. Если по каким-либо причинам определенная традиция оказывается неполной, то, пользуясь этим же сравнением, можно сказать, что эта дорога не ведет к центру, но прерывается в некоторой точке, которая достаточно ясно указывает на переход из области эзотерической в область экзотерическую. Находясь же в центре, можно рассматривать все

эти дороги как исходящие лучи, которые связывают центр с бесконечным множеством точек окружности; понятно, что с этой точки зрения ни один из этих путей уже нельзя пройти до конца. Эти две противоположные друг другу точки зрения соответствуют положению того, кто находится на пути к центру, и того, кто его уже достиг; в традиции эти состояния символически описываются как положение «кочевника» и положение «оседлого».[18] Те же самые состояния можно описать и иначе: положение человека, который находится на вершине горы и, следовательно, может видеть все, что происходит на ее склонах, противоположно положению того, кто еще поднимается в гору и может видеть лишь склон, по которому движется; бесспорно, только точка зрения первого может быть названа синтетической.

Тот же, кто еще не достиг центра, находится по отношению к нему еще на периферии даже с точки зрения той традиционной формы, с которой он себя связывает; поэтому если такой человек захочет выполнить принадлежащие иной традиции ритуалы, рассчитывая получить тем самым «опору» для своего дальнейшего движения, то он сможет использовать их только «внешним» образом, и это, собственно говоря, и является синкретизмом, сущность которого как раз и состоит в смешении разнородных элементов, взятых из разных традиционных форм. Все те общие замечания, которые мы уже в адрес синкретизма высказали, сохраняют свою силу и здесь; однако положение дел значительно ухудшается тем, что пока речь шла только о синкретизме в теории, он оставался сравнительно безопасным, тогда как на практике, где человек непосредственно соприкасается с реальностями высшего порядка, синкретизм может привести его к остановке или к отклонению от заранее избранного пути, ради скорейшего продвижения по которому он и обратился к ритуалам иной традиционной формы. Этот случай можно сравнить с положением больного, который, желая скорейшего выздоровления, принимает все лекарства подряд, что в лучшем случае нейтрализует их взаимное действие, а в худшем может привести к совершенно неожиданным и небезопасным для организма последствиям; подобные вещи эффективно действуют лишь отдельно друг от друга, поскольку являются полностью несовместимыми.

Все, что мы сказали, поможет нам уточнить еще одно положение: смешение традиционных форм крайне нежелательно не только по тем причинам, которые связаны с содержанием традиционной доктрины; существует еще целый ряд причин, которые можно назвать скорее даже «техническими». В действительности если кто-то вполне осознанно

стремится ради достижения определенной цели участвовать в ритуалах, принадлежащих разным традициям, может случиться, и с большой степенью вероятности, что тем самым будут приведены в действие не только соответствующие духовные влияния, но и влияния физические, которые, не являясь гармонично согласованными друг с другом, способны сталкиваться между собой и вызывать состояния хаоса и дисбаланса, угрожая серьезными неприятностями тому, кто эти влияния так неосторожно вызвал; понятно, что данной опасности не следует себя подвергать неосознанно. Такое столкновение физических влияний может возникнуть и в результате использования ритуалов, которые относятся к внешней, или экзотерической, стороне той или иной традиции, так как именно с этой стороны они отличаются друг от друга наиболее сильно, поскольку, если вернуться к нашему сравнению, расстояние между точками, находящимися на разных дорогах, будет тем больше, чем дальше эти точки удалены от центра. Добавим также, что подобное противоречие между различными традиционными формами будет тем сильнее, чем больше они, как это ни странно, похожи друг на друга; чем больше вещи отличаются друг от друга, тем труднее они, именно в силу своих различий, вступают в конфликт, и в этой области, как и во всякой иной, противоречия возникают скорее между вещами подобными и схожими друг с другом. Мы не будем более останавливаться на этом вопросе, надеясь, что сделанных предупреждений вполне достаточно для тех, кто хотел бы использовать в своем духовном развитии подобные несовместимые средства; следует помнить, что только в области духа можно получить защиту от всяких влияний, ибо только в этой области все противоречия между вещами теряют свой смысл; когда же область физических влияний еще не осталась позади, самые худшие вещи могут произойти даже с Теми, кто в них совершенно не верит.

Традиция и традиционализм

Одной из самых примечательных черт нашего времени является фальсификация многих вещей, которая хотя сама по себе еще и не ведет к разрушению современного мира, но вполне может рассматриваться в качестве подготовительной фазы этого процесса; возможно, лучше всего это выражается в фальсификации языка, то есть в таком неправильном использовании некоторых слов, при котором искажается их исходный смысл, причем искажается не случайно, а вполне целенаправленно, для того чтобы определенным образом изменить общественный образ мысли. Здесь уже нельзя говорить только о вырождении, благодаря которому многие слова как бы естественно утрачивают тот смысл, которым они обладали изначально, и сохраняют лишь свою внешнюю форму; речь здесь идет уже о таком «искажении», когда слова применяются к вещам, не имеющим к ним никакого отношения и даже иногда противоположным нормальному значению слова, В этом прежде всего следует видеть очевидный симптом того интеллектуального смешения, которое в современном мире преобладает повсюду; но нельзя забывать и о том, что само это смешение крайне необходимо некоторым силам, скрывающимся за всем процессом деградации этого мира; такая мысль закономерно возникает, когда замечаешь, как совершенно независимо друг от друга возникают попытки неправомерного употребления понятия «традиция» людьми, стремящимися использовать его в своих собственных концепциях. Понятно, что в таких случаях нет оснований не доверять доброй воле некоторых людей, страдающих по большей части из-за простого недоразумения; невежество наших современников в отношении всего того, что обладает истинно традиционным духом, оказывается настолько полным, что ему уже можно и не удивляться; но в то же самое время нельзя не признать, что эти ошибки и неверные интерпретации слишком часто являются как будто нарочно столь «планомерно» организованными, что невольно возникает вопрос, а не возникают ли все эти на первый взгляд случайные отклонения благодаря определенного рода внушениям, господствующим в современном мире и направленным как раз на разрушение всего, что так или иначе связано с традицией в подлинном смысле этого слова.

Повторим еще раз, что ментальность современного мира в целом в своих самых существенных характеристиках сформирована именно как

результат обширного коллективного внушения, которое не прекращается уже много столетий и которое предопределяет собой весь ансамбль отличительных признаков сознания современного человека. Но каким бы сильным и изощренным ни было это внушение, нельзя полностью исключить, что когда-нибудь не настанет такой момент, в который состояние вырождения и хаоса окажется настолько очевидным, что люди уже не смогут его далее не замечать и будут способны прореагировать на это «открытие» так, что весь современный мир окажется в опасности; кажется, сегодня положение вещей подошло уже очень близко к такому моменту, и следует заметить, что, в силу действия неких «скрытых» законов, это совпадает с окончанием чисто негативной фазы деградации современного мира, для которой было характерно безраздельное господство материалистического мировоззрения.[19] Именно здесь находится корень всех попыток фальсификации идеи «традиции», направленных прежде всего на то, чтобы смягчить то ожидаемое «противодействие», о котором идет речь; невежество, которое лишь на первый взгляд выступает здесь как причина, само является закономерным следствием этой негативной фазы: идея традиции оказывается до такой степени забытой, что тот, кто вполне искренне стремится к ее познанию, совсем не знает, в какую сторону ему направляться, и готов принять за истину любую ложную идею, которая окажется под рукой. По крайней мере, он еще способен отдать себе отчет в том, что был обманут и что разделяемые им до определенного времени убеждения обернулись очередной ошибкой; это уже хоть в какой-то степени похоже на «противодействие», но если дело ограничивается лишь разочарованием, то ни к какому реальному результату оно привести не может. Это особенно заметно, когда встречаешь самую справедливую критику в адрес современной цивилизации, но вслед за этой критикой предлагаются столь незначительные лекарства для исцеления, что все это в итоге оказывается не более чем ребячеством; все это так называемые «академические» проекты, в которых нет на самом деле ничего, что свидетельствовало бы о хоть сколько-нибудь глубоких познаниях. В таких условиях самое достойное и похвальное усилие, направленное на восстановление нормального порядка вещей, легко может обернуться деятельностью, только еще больше способствующей распространению хаоса и смешения в цивилизации современного мира.

Те люди, о которых мы говорим, вполне обоснованно могут быть названы «традиционалистами», поскольку им действительно присуще самое искреннее стремление к традиционному порядку вещей без всякого

реального знания о нем; последнее обстоятельство как раз и позволяет отличить от любой разновидности «традиционализма» подлинный дух традиции, которому, наоборот, свойственно такое знание и который без такого знания вообще невозможен. Иными словами, «традиционалист» вполне может быть простым исследователем, и поэтому ему очень часто угрожает опасность отклониться от избранного пути, поскольку он не владеет знанием принципов, которые только и могут указать ему верное направление; разумеется, эта опасность будет возрастать в том случае, если он на своем пути встретит определенные ложные идеи, которые в таком случае играют роль своеобразных ловушек, расставленных будто специально для того, чтобы помешать завершению его исследования. Власть этих идей на самом деле совершенно иллюзорна и может быть удержана лишь при условии, что любое восстановление традиции будет невозможно, и это условие становится особенно важным в момент перехода процесса деградации современной цивилизации в его очередную фазу,[20] следующую за той, которую мы выше уже назвали чисто негативной.

Любое злоупотребление словом «традиция» может так или иначе способствовать переходу современного мира в эту новую фазу, и в первую очередь самое вульгарное искажение, при котором это слово рассматривается как синоним «обычая», или «привычки», и смешивается тем самым с вещами, принадлежащими самому низкому уровню человеческого существования и поэтому совершенно лишенными какого-либо глубокого смысла. Но существуют и другие способы искажения, более изощренные и поэтому более опасные; всё они так или иначе низводят традицию до чисто человеческого уровня, тогда как в действительности, наоборот, к традиции имеет отношение только то, что включает в себя элементы сверхчеловеческого порядка. Именно в этом заключается самый важный и существенный признак, на основе которого и возникает определение традиции и всего, что с ней может быть связано; разумеется, именно этот элемент должен быть любой ценой отвергнут, для того чтобы не только удержать современный мир под властью иллюзорных представлений, но и подтолкнуть его еще дальше по направлению к области инфрачеловеческого. Чтобы убедиться, насколько важную роль играет в современном мире как сознательное, так и бессознательное отрицание всего сверхестественного, достаточно посмотреть, с какой настойчивостью люди, называющие себя «историками религии», объясняют все, что имеет отношение к традиционным формам, чисто человеческими факторами; в данном случае совершенно не имеет

значения, являются ли эти факторы психологическими, социальными или какими-либо еще, поскольку все эти многочисленные теории, предназначенные только для того, чтобы сбить с толку как можно большее количество людей, неуклонно следуют стремлению все сводить к чисто человеческому уровню существования, в результате чего в самой идее традиции уже не остается ничего такого, что отличало бы ее от вещей, полностью лишенных традиционного характера.

Если бы вещи, берущие свое начало на чисто человеческом уровне существования, не квалифицировались бы как традиционные, то в таком случае никогда бы не появилось никакой «философской» или «научной» традиции, о которых так часто сейчас говорят профаны; разумеется, что не было бы и «политической» традиции, которая невозможна, по крайней мере, там, где, как, например, на современном Западе, отсутствует всякая традиционная социальная организация. Вместе с тем это лишь некоторые выражения из тех, которые в наши дни используются повсеместно в качестве тех или иных искажений идеи традиции; понятно, что если «традиционалисты», о которых у нас уже шла речь, направляют свои усилия в одну из этих мнимых областей, то все их усилия оказываются в таком случае легко нейтрализованными и приводят к совершенно безобидным результатам. В действительности случается даже, что понятие «традиция» применяется к вещам, которые по своему происхождению настолько враждебны традиции, насколько это вообще возможно: часто говорят о «гуманистической» или «национальной» традициях, совсем не подозревая, что «гуманизм»[21] возникает именно как отрицание всего сверхчеловеческого, а образование «национальностей» являлось именно тем средством, при помощи которого была разрушена традиционная социальная организация средних веков.[22] Можно даже не удивляться, если однажды мы услышим о «протестантской» традиции, после чего остается только ожидать появление особой «традиции профанов» или, например, «революционной» традиции; в конце концов и материалисты вполне могут объявить себя защитниками традиции, которая включала бы в себя в таком случае вообще все вещи, принадлежащие прошлому. На том уровне умственного смешения, которого уже достигло большинство людей нашего времени, любые сочетания слов, самым очевидным образом несовместимых друг с другом, уже не вызывают ни у кого удивления, которое могло бы хоть на мгновение заставить задуматься об этой несовместимости.

Это позволяет нам сделать еще одно важное замечание: когда человек,

заметив окружающий его хаос, который к настоящему времени, когда фаза максимальной консолидации мира уже пройдена, становится уже очевидным, хочет тем или иным образом ему противодействовать, то не будет ли самым лучшим способом сделать это противодействие неэффективным его переориентация на какую-либо из предшествующих и поэтому не столь далеко зашедших стадий того же самого процесса деградации, когда этот хаос еще не был столь заметен? Любой «традиционализм» должен естественным образом объявлять себя «антисовременным» движением, но, бесспорно, от этого он еще не перестает быть в той или иной форме зараженным чисто современными по своему происхождению идеями, только на этот раз взятыми на более ранней стадии собственного развития; в том мире, который мы называем современным, невозможны никакие отклонения, даже чисто случайные, поскольку от самого его начала и до наших дней все, что в нем происходит, следует друг за другом с неумолимой неизбежностью. Здесь можно добавить еще следующее: те силы, которые заинтересованы в дезориентации любого «противодействия» процессу деградации современного мира, удивительным образом совпадают в своих действиях с силами, проникающими внутрь организаций, еще хоть в самой малейшей степени сохраняющих свою связь с традиционными формами; и в том и в другом случаях достигается одинаковый эффект нейтрализации тех общественных институтов, которые при иных обстоятельствах могли бы оказать этим силам серьезное сопротивление.[23] Однако только о нейтрализации здесь говорить не приходится, так как эти институты рано или поздно кем-то умело сталкиваются между собой и вступают в отношения непрекращающейся борьбы, закономерно приближающей современный мир к окончательному распаду, против которого обе противоборствующие стороны вполне искренне выступают. В этих столкновениях встать на чью-либо сторону означает неизбежно оказаться одураченным, поскольку в реальности действия любого института современного мира, как бы он себя сам ни именовал, предопределены теми антитрадиционными влияниями, о которых мы выше уже сказали; в этих условиях вмешиваться в невидимо направляемую этими влияниями борьбу было бы равносильно тому, чтобы принять правила игры, исход которой заранее предопределен. Мы не хотим выводить отсюда некую общую закономерность, но все же должны констатировать, что данная борьба не имеет никакого отношения к истинным принципам традиционной организации общества, хотя именно эти принципы на первый взгляд и являются здесь предметом противостояния; никогда ранее не говорили

столько о принципах, как это делают в наши дни, применяя это слово почти всегда к тому, что меньше всего этого заслуживает, и даже иногда к тому, что, наоборот, является отрицанием всяких принципов вообще. Мы видим здесь еще один пример злоупотребления словом в рамках все той же общей тенденции фальсификации языка, самым ярким примером которой является полное искажение смысла слова «традиция», к которому нам предстоит обратиться особо в следующем очерке.

Передача традиции

Мы уже говорили о том, что этимологически слово «традиция» не обозначает ничего иного, кроме идеи передачи, и такое значение вполне естественно и полностью соответствует нашей собственной концепции традиции, которую мы частично уже изложили; здесь необходимо сделать лишь некоторые уточнения, чтобы исключить даже самую незначительную возможность недоразумения в этом важнейшем для нас вопросе. Недоразумение может заключаться в следующем: если передавать можно вообще все, что угодно, и даже вещи совершенно профанические по своему характеру, то почему же нельзя, как мы не раз повторяли в предыдущем очерке, говорить о «традиции» по отношению ко всем передаваемым тем или иным образом вещам, какой бы природой они ни обладали, не ограничивая применение этого слова только той областью действительности, которую принято называть «сакральной»?

С самого начала следует сделать одно важное замечание, которое смогло бы значительно сузить рамки этого вопроса: если мы обратимся к первоначальным временам человеческой истории, то увидим, что этот вопрос тогда даже и не возникал, поскольку не существовало никакого различия между «профанным» и «сакральным». В действительности нет такой особой области существования, к которой определенные вещи принадлежали бы уже в силу своего происхождения; на самом деле существует лишь точка зрения профанов на эти вещи, которая сама является результатом процесса деградации, выражающего самую общую закономерность циклического нисхождения человеческого существования в силу его постепенного удаления от первоначального состояния. Можно утверждать, что до начала этой деградации — в состоянии, которое было естественным для человечества в начальные стадии цикла, — все вещи имели традиционный характер, поскольку всегда рассматривались в их непосредственной связи с основными принципами, и поэтому «профанная» деятельность, то есть деятельность, оторванная от этих принципов или их игнорирующая, была просто невозможна даже в той области человеческого существования, которую сегодня называют «обыденной» жизнью, или, точнее сказать, в той области, которая тогда соответствовала этому чисто современному понятию.[24] И конечно же, «профанная» деятельность была невозможна в области наук, искусств и ремесел, традиционный характер которых сохранился до гораздо более позднего времени, а в нормальных

цивилизациях встречается и сегодня; все это ведет к тому, что если не принимать во внимание времена так называемой «классической» античности, то можно вполне определенно сказать, что «профаны» появляются только в современной цивилизации, представляющей собой предельную на настоящий момент степень той деградации, о которой у нас идет речь.

Если иметь в виду только современное положение вещей, то возникает вопрос, почему понятие традиции не включает теперь в свое содержание те области действительности, которые рассматриваются как «профанные», то есть как утратившие свою связь с фундаментальными принципами, и применяется только по отношению к области сакрального? Здесь было бы недостаточно просто повторить, что идея традиции уже в достаточной степени искажена в современном мире; вполне естественно, что некоторые слова в результате длительного употребления изменяют свой первоначальный смысл, что-то утрачивая или, наоборот, приобретая; но для таких изменений в любом случае должны быть определенные причины, которые для нас приобретают в этой ситуации особое значение. Следует заметить, что подобные искажения распространяются не только на те языки, в которых используется латинское слово «традиция»; так, например, в древнееврейском языке слово «каббала», которое также выражает собой идею передачи, сохраняется для обозначения традиции именно в том смысле, как мы ее понимаем, но чаще всего употребляется все же для указания на ее эзотерическую и инициатическую часть, то есть на самое скрытое и важное в содержании традиции; это обстоятельство недвусмысленно говорит о том, что обсуждаемый нами вопрос гораздо интереснее и значительнее любого другого вопроса об употреблении слов в современных языках.

Из всего сказанного прямо следует вывод, что все, к чему применимо понятие «традиция», в сущности, осталось таким же, каким и было изначально; имеется в виду то, что было передано от предыдущего состояния человечества до наших дней. Вместе с тем необходимо заметить, что «сакральный» характер традиции в современном мире сообщает такой передаче совершенно иной смысл, связывая ее прежде всего с областью фундаментальных принципов и лишь затем со всеми остальными сферами человеческого существования. Если обратиться к пространственным сравнениям, то можно также сказать, что существует передача «вертикальная», связывающая область сверхчеловеческого и собственно человеческого, и передача «горизонтальная», соединяющая между собой различные последовательные состояния человечества; если вертикальная

передача имеет «вневременный» характер, то передача горизонтальная естественным образом предполагает хронологическую последовательность. Добавим, что вертикальная передача в свою очередь может быть рассмотрена не только сверху вниз, но и, наоборот, снизу вверх, выражая тем самым идею причастности человечества к реальностям высшего порядка, что на самом деле чрезвычайно важно и всегда особо подчеркивается во всех традиционных формах, поскольку традиция в определенном отношении и есть осознанная и эффективная связь человека с высшими состояниями бытия. С другой стороны, горизонтальная передача, рассматриваемая в ходе циклического нисхождения, соответствующего хронологической последовательности событий, представляет собой движение в некотором смысле против «естественного» хода времени, поскольку является, в сущности, возвращением к изначальному состоянию человека; это возвращение также оказывается необходимым условием достижения высших состояний бытия.[25]

Другое важное дополнение заключается в том, что к признаку «трансцендентности», который необходимо присущ области фундаментальных принципов традиции и распространяется также на все, что с это областью связано, на все, что отмечено присутствием сверхчеловеческого элемента, к этому признаку следует добавить и признак «перманентности», выражающий идею неизменности принципов в циклическом нисхождении. Однако это замечание не означает, что традиция вообще не способна к некоторым временным адаптациям, которые могут быть вполне оправданны при определенных условиях; в том, что касается традиции в целом, подобные изменения вполне допустимы, однако ее сущность, ее наиболее важные положения всегда остаются неизменными; поэтому, если речь идет о каких-либо случайных изменениях той или иной традиционной формы, необходимо помнить, что все эти «случайные» изменения были сделаны именно в силу связи области фундаментальных принципов традиции с той ее областью, которая в данном случае подлежала изменениям. С точки зрения профана, которая и появляется благодаря отсутствию этой связи, все вещи пребывают в состоянии нестабильности и постоянной изменчивости и не способны из него выбраться; такая точка зрения является более-менее точной копией самого «становления», и поэтому нетрудно догадаться, что понятия и концепции, которыми профан пользуется, отличаются такой же постоянной изменчивостью и нестабильностью. Это имеет самое прямое отношение к нашему окончательному выводу о том, что традиция включает в себя не только то, что должно быть передано, но и то, что может быть передано,

поскольку все остальное лишено традиционного характера и подвержено изменениям настолько, что любая передача становится просто очередным «предрассудком» или «пережитком прошлого» и не содержит в себе ничего ценного.

Всего нами сказанного вполне достаточно, чтобы понять, почему традиция и передача без всяких филологических условностей могут рассматриваться как синонимы или как почти эквивалентные по своему содержанию понятия, так как традиция в определенном отношении представляет собой именно то, чем является передача. С другой стороны, то обстоятельство, что идея передачи настолько значима, с точки зрения традиции, что даже дает ей название, только подтверждает необходимость регулярной передачи всего, что относится к области эзотерического и инициатического, которая является самой важной областью традиции в целом; даже с точки зрения элементарной логики этот вопрос кажется нам настолько ясным, что всякий раз, когда встречаешься с очередной путаницей на этот счет, не перестаешь этому удивляться.

Каббала

Слово «Каббала» на еврейском языке не означает ничего иного, кроме «традиции» в самом общем смысле этого слова; и хотя чаще всего оно указывает на традицию эзотерическую или инициатическую, иногда оно все же используется не так точно и применяется к собственно экзотерической традиции. Это не связано с какими-либо ошибками и недоразумениями: мы часто можем столкнуться с некоторыми попытками присоединить Талмуд к Каббале,[26] понимаемой в таком случае в значении эзотерического учения; действительно, Талмуд также является «традицией», но традицией чисто экзотерической, религиозной и юридической.

Таким образом, само по себе это слово совсем не предназначено для того, что обозначать собой какую-либо чужую или заимствованную традицию; но поскольку прежде всего оно принадлежит еврейскому языку, то когда кто-то пользуется другим языком, он вполне естественным образом в таком случае использует его для обозначения именно древнееврейской традиции или, если выражаться точнее, для обозначения традиции в ее специфической древнееврейской форме. Если мы здесь и хотим ко всему этому что-то добавить, то только потому, что можем констатировать вполне определенную тенденцию сообщать этому слову другое значение, в котором слово «Каббала» употребляется для обозначения традиционных знаний особого типа, способных существовать и за пределами древнееврейской традиции, и даже «до» возникновения последней.[27] Однако главное в значении этого слова все же заключается в указании на то, что является самым первым как иерархически, так и хронологически; поэтому слово «Каббала» чаще всего выражает собой идею первоначального, или «примордиального», источника, а также, когда речь идет о времени, идею древности в самом широком смысле слова: поэтому слова *кадмон* на еврейском и *кадим* на арабском языке имеют значение «древний» в обыденной речи, но когда дело касается области метафизических принципов, то эти слова следует переводить как «примордиальный». Выражение *Эль Инсанул кадим*, то есть «примордиальный Человек», на арабском языке является одним из обозначений «универсального Человека» (синоним выражения *Эль Инсанул-калим*, которое буквально переводится как «Человек совершенный»); оно в точности соответствует выражению *Адам Кадмон* на

еврейском.

Следует сделать еще несколько небезынтересных замечаний по поводу тех же самых слов: слова еврейского языка, производные от корня QDM, служат тому, чтобы также обозначать Восток, то есть «первоначальную» сторону света, в том смысле, что именно оттуда появляется восходящее солнце (на латыни этому значению соответствуют oriens, oriri, от которых происходит также и origo) и именно там находится точка отсчета дневного движения солнца; и в то же самое время именно эта точка должна находиться прямо перед человеком, который «ориентируется» по восходу солнца. Любопытно отметить, что Христа иногда называют Oriens; это название, несомненно, связано с символизмом восходящего солнца; но, ввиду двусмысленности значений тех слов, о которых у нас здесь идет речь, вполне возможно, что это название является очень близким к еврейскому *Элохи Кедем*, к выражению, которое можно перевести как «Предвечный», то есть «Тот, Кто существует до начала веков», в чем можно увидеть вполне определенное указание на принцип всех циклов проявления, представленных символически в виде «веков» или «дней» в различных традициях (например, «дни Брамы» в традиции индуизма или «дни творения» в Книге Бытия древних евреев). Поэтому, *кедем* также означает «Восток», а *кадмон* — «восточный»; но было бы нежелательно видеть в этих названиях некоторое утверждение относительно примордиальности Востока с точки зрения истории земного человечества, поскольку изначальная традиция по своему происхождению является «нордической», «полярной», а не восточной или западной;[28] это объяснение кажется нам вполне достаточным, для того чтобы больше к этому вопросу не возвращаться. Добавим только по этому поводу, что вообще вопросы «ориентации» имели достаточно большое значение в традиционном символизме и в тех ритуалах, которые на этом символизме были основаны; последние, между прочим, гораздо сложнее по своему содержанию, нежели обыкновенно думают, и это обстоятельство может привести к определенным ошибкам, поскольку в различных традиционных формах существуют несколько существенно отличающихся друг от друга способов ориентации по сторонам света. Когда обращаются лицом к восходящему солнцу, юг оказывается «правой стороной света» (*ямин* или *яман; дакшина* на санскрите имеет то же самое значение), а север — «левой стороной» (*шемол* на еврейском, *шимал* на арабском языке); но встречается также и такой способ ориентации, когда за точку отсчета принимают положение солнца в меридиане, и тогда перед лицом человека оказывается уже не восток, а юг: так, на арабском языке «южная сторона»,

помимо всего остального, имеет еще название *киблах*, а прилагательное *кибли* означает «южный». Эти последние слова вновь возвращают нас к корню QBL; известно, что то же самое слово *киблах* в традиции Ислама имеет значение ритуальной ориентации; однако в любом случае это та сторона света, которая всегда находится перед человеком; достаточно любопытно также и то, что орфография арабского слова *киблах* совершенно идентична орфографии еврейского *Каббала*.

Теперь, после всего что мы сказали, уже может быть задан и такой вопрос: почему еврейское слово *Каббала*, обозначающее традицию, обнаруживает в своем содержании все эти необычные значения, на первый взгляд совсем не связанные с его исходным смыслом?

Мы совсем не намерены тратить здесь наше время на обсуждение всех существующих по этому поводу интерпретаций, которые чаще всего имеют фантастический и совершенно произвольный характер; чтобы показать их ничтожность, было бы достаточно просто уточнить истинный смысл первоначального значения самого слова, что мы и собираемся здесь сделать.

Корень QBL как в еврейском, так и в арабском языках главным образом указывает на некоторое соответствие двух вещей, которые располагаются напротив друг друга; благодаря этому противопоставлению и возникают самые разнообразные значения различных слов, таких, например, как «единство» и «противоположность», или каких-либо еще. Попутно обратим внимание на часто упускаемое из виду обстоятельство, что эти два языка и в других случаях имеют большое количество общих корней и поэтому значения слов одного из них очень часто помогают прояснить значения слов другого. Из этого же соответствия двух противопоставленных друг другу вещей следует также идея перехода из одной в другую, откуда в свою очередь возникают идеи, выражаемые глаголами «получать», «встречать», «принимать», которым и в еврейском, и в арабском языках соответствует глагол *кабал*; и отсюда уже прямо возникает *Каббала*, то есть, собственно, «то, что получено» или «передано от одного к другому» (на латыни та же самая идея передается глаголом traditum). Мы видим, как здесь вместе с идеей передачи появляется и идея последовательности; но надо особо отметить, что исходное значение этого корня все же указывает на соответствие, которое может быть как одновременным, так и последовательным во времени, как пространственным, так и предполагающим некоторую связь вещей во времени. Именно этим объясняется двойной смысл не только предлога *кабал* в еврейском языке, но и предлога *каби* на арабском, означающих

одновременно, и «перед» (то есть «напротив» в пространстве), и «до» (во времени); близкое родство этих двух слов, как и близость соответствующих им французских предлогов («deuant» и «avant»), показывает, что определенная аналогия всегда может быть установлена между двумя данными модальностями, между модальностью одновременности и модальностью последовательности во времени. Это позволяет также решить одно на первый взгляд очевидное противоречие: хотя идея, о которой мы говорим, чаще всего встречается в тех случаях, когда речь идет о соответствии двух вещей друг другу во времени, или же тогда, когда говорят о приоритете одной вещи перед другой, иногда все же слова, производные от того же самого корня QBL, указывают и на будущее (например, на арабском языке слово *мустакбал*, то есть буквально «то, что может произойти», или *истакбал*, «идти навстречу»); но не говорят ли и на других языках, что прошлое уже «позади», а будущее «перед нами», что, в сущности, совершенно одно и то же? В целом это справедливо для всех тех случаев, когда одно из двух понятий рассматривается либо «перед», либо «до» другого, причем как в значении пространственного отношения, так и в значении отношения во времени.

Все эти замечания можно подтвердить исследованием другого корня, также общего и для еврейского, и для арабского языков, в которых он имеет очень близкие, можно даже сказать идентичные, значения, поскольку, несмотря на то что исходные слова ясно отличаются друг от друга, слова, образованные от этого корня, чаще всего совпадают по своему смыслу. Это корень QDM, который прежде всего выражает собой идею «предшествования» (*кадам*), откуда следует все, что касается не только идей приоритета, или «первичности», во времени, но и вообще приоритета любого рода. Таким образом, в словах, образованных от этого корня, обнаруживаются, кроме значений «начала» и «древности» (*кедем* на еврейском, *кидм* или *кидам* на арабском языке), еще идеи «первенства», или «старшинства», а также идеи «превосходства» и «совершенства» (на арабском языке *такаддум*); именно здесь предлоги *кадам* в еврейском языке и *коддем* на арабском приводят к образованию таких слов, значение которых почти полностью совпадает со словами, образованными от корня QBL, а не от корня QDM. В связи с этим можно было бы сказать, что поскольку древнееврейская традиция представляет собой только вторичную и производную традиционную форму, то именно поэтому понятие, обозначающее в рамках этой формы изначальную, или примордиальную, традицию, является столь неопределенным и совершенно не соответствует своему предмету; но эта причина не является

решающей, так как любая традиция, прямо или косвенно, связана с определенным источником и берет свое начало в единой примордиальной традиции, подобно тому как любой сакральный язык, включая еврейский и арабский языки, определенным образом связан с некоторым изначальным языком. Настоящая причина, кажется, заключается в том, что идея, которая в этом особом случае должна быть очевидной, является именно идеей регулярной передачи и непрерывности, и именно эту идею и выражает само слово «традиция», о чем мы уже сказали в самом начале. Эта передача образует собой «цепь» (*шелшелет* на еврейском, *силсилах* на арабском языке), которая соединяет настоящее с прошлым и которая должна соединить настоящее с будущим: это «цепь традиции» (*шелшелет ха каббала*), или «цепь инициации», о которой мы говорили в предыдущих очерках; и именно здесь мы обнаруживаем определение той самой «ориентации» (с которой мы связывали значение арабского слова *киблах*), которая позволяет в последовательном движении времени указать на точку конца настоящего цикла человеческого существования так же, как и на точку его начала, и которая, продолжая действовать даже за пределами этого цикла, указывает на вневременный и сверхчеловеческий источник всего проявления, связывая в единое гармоничное целое настоящий цикл со всеми иными циклами, образуя тем самым «более длинную цепь», называемую некоторыми восточными традициями «мировой цепью», куда шаг за шагом включается уже весь ансамбль универсальной манифестации.

Несколько замечаний относительно имени Адам

В нашем очерке о «месте атлантической традиции в Манвантаре» мы говорили, что в буквальном смысле имя Адам означает «красный» и что в этом обстоятельстве можно увидеть одно из свидетельств связи древнееврейской традиции с традицией атлантической, которая и являлась традицией красной расы. С другой стороны, наш коллега Артос[29] в своем интересном описании «некоторых тайн крови» рассматривает различные версии происхождения имени Адам: напомнив об обычной интерпретации, согласно которой это имя означало бы «извлеченный из земли» (*адама*), он спрашивает, не могло ли оно произойти скорее от слова *дам*, «кровь», хотя в действительности между этими версиями нет существенного различия, поскольку оба эти слова происходят из одного и того же корня.

С самого начала следует отметить, что вульгарная этимология имени Адам, которая вновь и вновь настаивает на его происхождении от *адама*, переводимого как «земля», ничем не обоснована с точки зрения языкознания; скорее даже следует допустить, что, наоборот, *адама* производно от этого имени; но на самом деле эти два существительных берут свое начало от корня слова *адам*, которое обозначает красный цвет. Слово *адама*, по крайней мере первоначально, не обозначает ни землю вообще (*эрец*), ни элемент земли (*йабаша*, слово, исходный смысл которого указывает на качество «сухости» как на важнейшую характеристику этого элемента); это, собственно говоря, красная глина, которая, в силу своей специфической пластичности, может олицетворять собой определенную возможность, олицетворять саму способность приобретать самые разные формы; поэтому работа гончара очень часто рассматривается в качестве символа созидания любых вещей, включенных в ансамбль манифестации и берущих свое начало в изначальной и поэтому еще не расчлененной субстанции. Именно по этой причине «красная земля» имеет особое значение в герметическом символизме, где она может рассматриваться как один из символов «первоматерии»,[30] хотя если строго придерживаться точного смысла последнего понятия, то для такой роли «красная земля» едва ли подходит, поскольку уже обладает определенными свойствами. Добавим, что близкое сходство между названием земли и именем Адам, рассматриваемого в качестве представителя всего человечества, встречается в другой форме в латинском языке, в котором слово humus, «земля», также очень похоже на homo и humanus.

С другой стороны, если опять вернуться к связи того же имени Адам с традицией красной расы, то следует обратить внимание на соответствие земли как элемента именно Западу среди других сторон света, и это соответствие только лишний раз подтверждает то, что мы уже сказали ранее. Слово *дам*, «кровь» (которое одинаково и в еврейском, и в арабском языках), также происходит от того же корня *адам*: кровь является жидкостью красного цвета, то есть именно тем предметом, который обнаруживает это свое качество с самой непосредственной очевидностью. Начальная буква «алеф», присутствующая в корне, исчезает здесь в производном слове, что, вообще говоря, совсем не является каким-то исключением из правил; эта буква «алеф» не образует в данном случае никакой приставки, которая имела бы здесь самостоятельное значение, как полагает Латуш,[31] чьи лингвистические концепции часто являются слишком произвольными. Таким образом, сходство между этим названием крови и именем Адам также является несомненным и объясняется именно происхождением этих слов из общего корня; но это происхождение является прямым и в том и в другом случаях, поскольку было бы совершенно невозможно перейти от корня слова *адам* сначала к слову *дам*, а затем уже от него к имени Адам. Вероятно, мы, смотря на вещи немного иначе, не столь строго с точки зрения языкознания, могли бы сказать, что именно из-за цвета своей крови человека в этом случае называют «красным», но такое объяснение не является удовлетворительным потому, что кровь есть не только у человека, но и у многих других животных, и поэтому данное свойство не может представлять собой какую-то характеристику, применимую исключительно к человеку. Действительно, красный цвет является в герметическом символизме цветом, символизирующим собой животное царство, подобно тому как зеленый цвет символизирует растительное царство, а белый — царство минералов; и в том, что касается красного цвета, это в точности соответствует значению крови, рассматриваемой в таком случае в качестве «опоры» животной витальности или даже «места», где, собственно говоря, эта витальность пребывает. С другой стороны, если вернуться к более частному по своему характеру вопросу о соответствии имени Адам красной расе, то кажется почти невозможным, несмотря на наличие красного цвета и там, и там, согласовать это соответствие с доминирующей ролью крови в общей конституции организма, поскольку кровь, как и сангвинический темперамент, предполагающий доминирование крови, соответствуют элементу огня, а не земле; существует черная раса, которая и соответствует элементу огня так же, как она соответствует югу среди

других сторон света.

Отметим также в ряду слов, производных от корня *адам*, слово *едом*, которое имеет значение «рыжий» и которое отличается от имени Адам только гласными буквами; в Библии Едом — это прозвище Исава, от которого происходит название «едомиты», данное его потомкам, а также Идумея как название страны, в которой они жили, название, которое по своему значению является на еврейском языке просто женским родом имени Едом.

Это напоминает нам о «семи царях Едома», о которых идет речь в Книге Зогар,[32] и близкое родство Едома и Адама может быть одной из причин, по которым это имя принято здесь для обозначения исчезнувших человеческих рас, то есть для обозначения предшествующих Манвантар. Очевидной является также и связь между этим последним вопросом и представлениями о так называемых «предадамитах»: если Адама рассматривают в качестве существа, связанного своим происхождением с красной расой и с соответствующей традицией, то под «предадамитами» понимают просто какие-то иные расы, существовавшие еще до начала настоящего человеческого цикла; если же Адам оказывается, как это чаще всего бывает, прототипом всего ныне существующего человечества, то тогда речь идет о всех предыдущих состояниях человечества, недвусмысленный намек на которые содержится в легенде о «семи царях Едома». В любом случае дискуссии, для которых данный вопрос является поводом, оказываются чаще всего напрасными, поскольку на самом деле здесь нет никаких трудностей; действительно, их не существует по меньшей мере для исламской традиции, где в *хадот*, в речи Пророка, сообщается, что «до Адама, который нам известен, Бог создал еще сто тысяч Адамов», что можно понять как утверждение о множестве циклических периодов, и соответствующих им состояний человечества.

Поскольку мы уже упоминали о крови как об «опоре» всех жизненных сил организма, то теперь нам кажется вполне уместным сказать, что кровь действительно представляет собой один из каналов связи органического тела с «тонкими» состояниями живого существа, совокупность которых в традиции называют «душой» (*нефеш хайя* Книги Бытия), — словом, этимология которого (anima) как раз и указывает на принцип оживления, «анимации», живого существа. Такие тонкие состояния в традиции индуизма называются *Тайяса*, по аналогии с *ткьяс* или элементом огня; и так как сам огонь в том, что касается его собственных качеств, раздваивается в аспектах света и жары, то и тонкие состояния оказываются связанными с телесными состояниями двумя различными и

дополняющими друг друга способами: и одном случае с кровью, что соответствует тепловому аспекту огня, а в другом, соответствующем аспекту света, случае — с нервной системой. Действительно, кровь, даже с точки зрения элементарной физиологии, является проводником тепла в организме; и этот факт вполне объясняет соответствие сангвинического темперамента элементу огня, о чем мы уже говорили немного раньше. С другой стороны, можно сказать, что в составе самого огня свет представляет собой высший аспект, а жара — низший: исламская традиция утверждает, что ангелы были созданы из «божественного огня» (или «божественного света») и что те из них, кто восстал вслед за Иблисом, потеряли световой аспект своей природы, сохранив только темный жар; это событие в арабском языке нашло свое отражение в соответствии, которое существует там между словами *нур*, «свет», и *нар*, «огонь» (в значении жары).

Следовательно, можно утверждать, что кровь находится в прямой связи с низшим аспектом тонких состояний и именно с этим обстоятельством прежде всего связан запрет на употребление крови в качестве пищи, которое, кстати, широко распространено в животном мире; поглощение крови способствует проявлению самых грубых элементов «тонкого» плана существования, которые, незаметно смешиваясь с психическими элементами человека, могут привести его к самым необычным и опасным состояниям. С этим же обстоятельством связано также и частое использование крови в магических практиках, и даже в колдовстве (как способе привлечь на свою сторону различные инфернальные существа); но, с другой стороны, эти же качества крови, при определенных условиях, могут использоваться и на более высоком уровне, например в ритуалах как религиозного, так и инициатического характера, где иногда предусматриваются жертвоприношения животных; здесь же можно намекнуть и на жертвоприношение Авеля, которое к данному вопросу также имеет некоторое отношение,[33] к чему мы еще, возможно, вернемся, если представится случай.

Часть 2. МЕТАФИЗИКА

В эту часть вошли работы, в наибольшей степени подходящие для того, чтобы стать своеобразным введением в метафизику. Именно с такой целью переводчик включил сюда несколько глав из книги Генона «Великая Триада», надеясь, что они расскажут читателю не только о дальневосточной традиции, которой посвящена вся книга в целом, но прежде всего о самых важных исходных понятиях и категориях метафизической доктрины как таковой. В работе использовались следующие издания:

Guenon R. La Grande Triade. Paris, Gallimard. 1957.

Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues. Paris. 1921.

Guenon R. Etudes sur l'Hindouisme. Paris, Villain Belhomme. 1968.

Человек и три мира

Сравнивая между собой триады в различных традициях с целью найти соответствие одного термина другому, следует прежде всего остерегаться поспешных выводов о том, что эти соответствующие друг другу термины обязательно идентичны в том, что касается их содержания, и это справедливо и для тех случаев, когда некоторые из таких терминов имеют похожие названия, поскольку вполне может быть, что эти на первый взгляд совпадающие по своему значению термины применяются на самом деле к совершенно различным уровням реальности. Это замечание, в частности, касается и сравнения Великой Триады дальневосточной традиции с Трибхуваной индуизма: «три мира», образующие собой эту последнюю, включают, как известно, в себя Землю (Бхус), Атмосферу (Бхувас) и Небо (Свар); но Небо и Земля здесь не совпадают по своему значению с Тянь и Ти дальневосточной традиции, которым в традиции индуизма соответствуют Пуруша и Пракрити. Действительно, в то время как последние термины располагаются за пределами манифестации, являясь ее непосредственными принципами, «три мира» представляют собой, напротив, весь ансамбль проявления в целом, разделенный на три фундаментальные ступени, образующие собой, соответственно, область сверхформальной манифестации, область тонкой манифестации и область манифестации грубой, или вещественной.

Этого вполне достаточно, чтобы оправдать использование одинаковых по названию терминов, которые и в том и в другом случаях переводятся одними и теми же словами, «Небо» и «Земля», поскольку очевидно, что область сверхформальной манифестации является именно той областью, где преобладают как раз «небесные» влияния, а в области вещественной манифестации главную роль играют влияния «земные»; можно еще сказать, что «Небо» и «Земля» дальневосточной традиции соответствуют сущности и субстанции проявления, учитывая, что эти последние ни в коем случае нельзя отождествлять с универсальными Сущностью и Субстанцией.[34] Заметим по этому поводу, что характеристики «отцовский», и «материнский» иногда применяются в том же самом значении: когда, например, идет речь об «Отце небесном», или «Матери-земле», или когда, как в некоторых арабских трактатах,[35] «Отцами» называют различные сверхформальные или духовные состояния, которые доступны человеческому индивиду, в то время как «Матери»

рассматриваются как элементы, из которых состоит подлунный, то есть вещественный мир, олицетворяемый Землей, которая и является в данном случае субстанцией при том условии, что Термины «сущность» и «субстанция» здесь взяты в их относительном и частном по своему характеру значении. Что же касается области «тонкой» манифестации, которая образует собой «средний мир» (антарикша), то она действительно является средним термином Трибхуваны и поэтому подвержена влияниям двух различных категорий дополняющим друг друга в такой пропорции, что в целом, то есть в том, что касается всей совокупности «среднего мира», эти влияния как бы «нейтрализуют» друг друга; хотя, в силу сложности своего состава, этот «средний мир» может содержать в себе и такие элементы, которые по своей природе тяготеют либо к сущностной, либо к субстанциальной стороне проявления, но которые в любом случае отличаются как от субстанции — своим подобием миру сверхформального проявления, так и от сущности — своим подобием области телесной манифестации.

Этот средний термин Трибхуваны никоим образом не следует смешивать со средним термином Великой Триады, которым является Человек, хотя между ними тем не менее и существует определенное соответствие, которое не так легко обнаружить с первого взгляда и о котором мы чуть позже еще скажем особо; на самом деле здесь этот термин играет совершенно иную роль. В действительности средний термин Великой Триады является, собственно говоря, произведением, или порождением, двух крайних терминов, что и выражается в его традиционном названии — «Сын Неба и Земли»; что же касается Трибхуваны, то здесь, напротив, область тонкой манифестации порождается только областью сверхформальной манифестации, а область телесной манифестации в свою очередь порождена областью тонкой манифестации, — иными словами, каждый последующий термин связан в порядке нисходящей последовательности с предыдущим и именно в нем имеет принцип своего существования. Таким образом, если определенное соответствие между двумя триадами и может быть установлено, то только не на основании того порядка, в каком один термин порождается другим; это соответствие может быть только в некотором смысле «статическим», когда все три термина уже появились и существуют актуально; в таком случае два крайних термина будут относительным образом соответствовать сущности и субстанции универсального проявления, которое, взятое в целом к ансамбль, также имеет свою аналогию в области особенного и соответствует в свою очередь тому, что обычно называют

«макрокосмом».

Здесь нет необходимости задерживаться на аналогии между «макрокосмом» и «микрокосмом», поскольку у нас еще будет случай объясниться по этому поводу; на что мы здесь должны обратить внимание прежде всего, так это на такое существо, как человек, который в качестве «микрокосма» должен быть в обязательном порядке причастен всем «трем мирам» и иметь соответствующие им элементы в своей собственной природе; действительно свойственное деление для триады вполне к нему применимо: он обладает духом, который соответствует области сверхформальной манифестации, обладает душой, соответствующей области «тонкого» проявления, и телом, которое в свою очередь сопоставимо с областью вещественной манифестации; позднее мы еще вернемся к этому делению, так как оно предоставляет нам прекрасную возможность установить более точные соответствия между различными триадами. Между прочим, именно человек, под которым следует понимать главным образом «истинного человека»,[36] то есть достигшего полной реализации, в большей степени, чем любое другое Существо, является действительным «микрокосмом», и прежде всего в силу своего «центрального положения» он может рассматриваться как образ или, скорее, даже как «сумма» (в том смысле слова, какой можно найти у схоластов) всего ансамбля манифестации, поскольку уже по своей природе, предполагающей то деление, о котором мы выше уже сказали, он соединяет в себе все другие существа таким образом, что во всей проявленной Вселенной нельзя найти ничего такого, что так или иначе не было бы представлено в человеке и не обнаруживало бы в нем определенного соответствия. То, что мы говорим, не является, как думает большинство наших современников, простой «метафорой», но представляет собой строгую истину, на которой основывается большая часть традиционных наук; именно здесь можно найти объяснение тем соответствиям, которые существуют между определенными изменениями на уровне человеческого существования и на уровне космического существования и на которых дальневосточная традиция, с целью получить отсюда все возможные практические результаты, настаивает, может быть, в большей степени, чем какая-либо традиция еще.

С другой стороны, если вернуться, как мы обещали, к более частному соответствию человека «среднему миру», то можно назвать его соответствием «функций»: находящийся между Небом и Землей (причем не только в том принципиальном смысле, какой эти термины имеют в Великой Триаде, но и в более специальном значении, в котором они

употребляются в Трибхуване, — иными словами, между духовным миром и миром вещественным) человек, одновременно причастный и тому и другому, играет в Космосе ту же самую роль Посредника, которую душа играет между духом и телом. Здесь особенно важно отметить, что в эту промежуточную область «среднего мира», который в целом называют «душой» или областью «тонких форм», оказывается включенным особый «ментальный» элемент, который характеризует человеческую индивидуальность как таковую и расположен в «среднем мире» таким образом, что мы вполне можем сказать, что он находится в человеке точно так же, как сам человек находится в Космосе.

Теперь, кажется, уже несложно понять, что та функция, на основании которой можно установить соответствие человека со «средним миром» Трибхуваны, или с душой, является, собственно говоря, функцией «посредничества»: душа очень часто рассматривается именно в качестве «средства», соединяющего дух с телом; точно так же и человек играет роль «посредника» между Небом и Землей, к чему еще вернемся несколько позже. Только на этом основании может быть установлено точное соответствие между Великой Триадой и Трибхуваной, которое никоим образом не предполагает отождествления терминов; это соответствие мы могли бы назвать «статическим», чтобы отличать его от «генетического» соответствия, основанного прежде всего на том порядке, в котором один термин триады порождает другой; к этому отличию нам еще предстоит обратиться в последующих очерках.

«Spiritus», «anima», «corpus»

Триада является самой общей и в то же время самой простой схемой из всех, какие только можно применить к любому живому существу, и, в частности, к человеку, поскольку очевидно, что картезианский дуализм «духа» и «тела», взятый на вооружение всей современной наукой Запада, совершенно не со ответствует действительности; у нас еще будет возможность не один раз это доказать. Различие духа, души и тела без всяких отклонений принималось всеми традиционными учениями Запада как во времена античности, так и в средние века; однако позже об этом различии сумели забыть до такой степени, что теперь термины «дух» и «душа» стали чем-то вроде синонимов, к тому же с очень туманным значением; поэтому чаще всего их используют совсем не отличая друг от друга, в то время как на самом деле они означают совершенно разные уровни существования, и в этом обстоятельстве следует видеть один из удивительных примеров свойственной современному мышлению путаницы. Эта ошибка ведет, между прочим, к таким последствиям, которые уже нельзя назвать чисто теоретическими и которые не столь очевидны, но от этого не менее опасны; однако это совсем не то, на что нам сейчас следует обратить внимание, поскольку здесь нас интересует только то, что касается триад в различных традициях, и мы хотели бы в связи с этим уточнить несколько важных положений, имеющих самое прямое отношение к теме наших очерков.

Это различие духа, души и тела применялось как по отношению к «макрокосму», так и к «микрокосму», между которыми вообще существует достаточно строгая аналогия, в силу которой любому элементу одной стороны можно всегда обнаружить определенное соответствие с другой. У древних греков эта концепция была связана по преимуществу с космологическим учением пифагорейцев, которые, в свою очередь, только «адаптировали» к определенным условиям гораздо более древнее учение; под воздействием доктрины пифагорейцев находился и Платон, на которого она повлияла сильнее, чем обычно полагают,[37] и через которого она частично была передана и другим философам, например стоикам, чья философия была уже полностью экзотерической и по этому доктрина, о которой у нас идет речь, у них деформировалась и утратила свой изначальный смысл уже окончательно. Пифагорейцы учили о фундаментальном квартернере, который включал в себя прежде всего

трансцендентный по отношению к Космосу Принцип, затем универсальный дух и универсальную душу и, наконец, изначальную «хиле» («материю»); следует отметить, что эта последняя, в качестве чистой возможности, не может рассматриваться как нечто подобное «телесной субстанции», так или иначе существующей актуально; поэтому «хиле» пифагорейцев скорее соответствует «Земле» Великой Триады дальневосточной традиции, чем «Земле» Трибхуваны, в то время как ее Небо и Атмосфера явным образом соответствуют универсальному Духу и универсальной Душе. Что касается трансцендентного Принципа, то он соответствует в каком-то отношении «Небу» Великой Триады, но, с другой стороны, он отождествляется также и с бытием в его чисто метафизическом значении, или с Единым, а следовательно, может быть поставлен рядом с Тай Цзи; кажется, здесь отсутствует строгое различие, которое, впрочем, могло и не быть столь необходимым с точки зрения не столько метафизической, сколько космологической, так как квартернер, о котором идет речь, имел прежде всего космологическое значение. Как бы то ни было, стоики истолковали это учение в натуралистическом смысле[38] и тем самым потеряли из виду трансцендентный принцип вообще, рассматривая его не более чем в качестве имманентного Космосу «Бога», который к тому же у них в конце концов полностью растворился в Spiritus Mundi; мы, вопреки многим современным переводчикам, смешивающим дух и душу, не говорим Anima Mundi, так как в реальности, в более строгом соответствии с традиционным учением, Anima Mundi никогда не играет роли «демиурга», создающего космос из первоначальной «материи».[39]

Мы только что сказали о созидании Космоса, но, будет более точно, если мы скажем здесь формировании Corpus Mundi, и прежде всего потому что функция «демиурга» представляет собой именно функцию «формирования», и также потому, что универсальные Дух и Душа сами являются частью Космоса. Следует отметить, что мы говорим о «формировании», а не о «творении»; это различие приобретает более точное значение, если принять во внимание, что всем четырем терминам пифагорейского квартернера могут быть найдены соответствия с «четырьмя мирами» Каббалы.[40] С другой стороны, универсальные Дух и Душа могут рассматриваться с двух различных точек зрения, которые определенным образом совпадают с «генетическими» и «статическими» соответствиями между различными триадами; в первом случае и Дух и Душа оказываются чем-то вроде «принципов» (разумеется, в

относительном смысле), во втором же случае они являются уже «элементами», образующими макрокосм. Это различие возникает потому, что, когда речь идет об области проявленного существования, мы оказываемся по ту сторону от различия между Сущностью и Субстанцией; «со стороны сущности» дух и душа существуют как «отражения» самого Принципа манифестации; «со стороны субстанции» они, наоборот, предстают, располагаясь уже в обратном порядке, в качестве «порождений» materia prima, и это действительно так, потому что для того, чтобы находиться в проявленном состоянии, необходимо быть неотъемлемой частью универсальной манифестации. Напомним по этому поводу, что, согласно доктрине индуизма, Буддхи, чистый интеллект, соответствующий в нашем случае Spiritus и области сверхформальной манифестации, является самым первым «порождением» Пракрити, в то время как последняя в свою очередь представляет собой первую ступень манифестации Атмана, или трансцендентного Принципа. Соответствие этих двух точек зрения может быть представлено символически в виде дополняющих друг друга луча света и отражающей его плоскости, которые в равной степени необходимы для того, чтобы появился некоторый образ; поэтому, с одной стороны, этот образ действительно является отражением источника света, но, с другой стороны, сам он находится на том же уровне существования, что и отражающая плоскость; если перейти на язык дальневосточной традиции, то луч света будет соответствовать «небесным» влияниям, а плоскость отражения — влияниям «земным», и это различие совпадает с различием «сущностного» и «субстанционального» аспектов манифестации. Добавим, что луч света и отражающая его плоскость в точности соответствуют вертикальной и горизонтальной линиям, символизирующим Небо и Землю.

Естественно, только что сформулированные нами замечания по поводу сущности «макрокосма» во всем, что касается Духа и Души, применимы также и к «микрокосму»; остается лишь тело, которое, собственно говоря, никогда не может рассматриваться в качестве «принципа», потому, что, являясь завершением манифестации, ее последней ступенью (что, разумеется, справедливо только для нашего мира и только для нашего уровня существования), оно ни когда не представляет собой того, кто «порождает», и не может «порождать» ничего ни при каких условиях. Эти качества тела выражают собой настолько полно, насколько это вообще возможно в мире проявления, субстанциальную пассивность; но в то же время тело самым очевидным образом отличается от самой Субстанции, которая представляет собой «материнский», то есть

порождающий, принцип манифестации. В этом отношении триада духа, души и тела составлена, можно сказать, иначе, чем триады, образованные двумя взаимодополнительными и симметричными друг другу терминами и их «порождением», которое занимает между ними промежуточное положение; в этом же случае (а также, разумеется, в случае Трибхуваны) два первых термина находятся с одной и той же стороны по отношению к третьему, который если и может рассматриваться как некое «порождение», то только при условии, что два первых термина не играют в этом порождении одинаковой роли: хотя тело и имеет в душе непосредственный принцип своего существования, но оно не связано прямо с духом, а только через посредничество души.

Только рассматривая Бытие в его завершенности с точки зрения, которую мы назвали «статической», — можно, особо подчеркивая «сущностный» аспект духа и «субстанциальный» аспект тела, обнаружить в этой триаде определенную симметрию, но не между двумя первыми ее терминами, а между первым и последним; душа в таком случае занимает промежуточное положение между духом и телом, оправдывая тем самым свое название «посредника», о котором мы ранее говорили, но она тем не менее в качестве именно второго термина неизбежно предшествует третьему и, следовательно, не может рассматриваться как «порождение» двух крайних терминов.

Можно поставить и еще один вопрос: как все же случается, что, несмотря на недостаток симметрии, о котором только что шла речь, дух и душа все же иногда рассматриваются в качестве терминов, дополняющих друг друга в том отношении, что дух оказывается мужским по своей природе принципом, а душа — женским? Дело в том, что дух в общем порядке манифестации располагается ближе к полюсу Сущности, в то время как душа по отношению к духу находится ближе к субстанциальной стороне; поскольку дух, таким образом, ставится во вполне определенное отношение к душе, то первый может проявляться как Ян, тогда как вторая будет совпадать в таком случае с Инь; подобным же образом дух и душа часто символизируются, соответственно, Солнцем и Луной, что, между прочим, может быть даже в большей степени правомерно, так как дух является светом, берущим свое начало непосредственно в трансцендентном Принципе, а душа представляет собой только отражение этого света. Кроме того, «средний мир», который можно также назвать областью «душевного», является, собственно говоря, той средой, где зарождаются и «производятся» все формы, что в определенном отношении сообщает этому миру роль «субстанциальную» или даже «материнскую»; и это

«производство» осуществляется в результате воздействия или, скорее, влияния со стороны духа, который, таким образом, играет по отношению к «среднему миру» «сущностную», или «отцовскую», роль; разумеется, речь в данном случае, в том что касается духа, идет только о так называемых «действиях присутствия», которые являются не более чем подражаниями действиям «бездеятельного» Неба. Эти последние замечания позволяют понять, почему в герметическом символизме 28-й степени шотландского масонства Spiritus и Anima изображаются фигурами Святого Духа и Девы,[41] которые являются на самом деле олицетворениями определенных универсальных принципов, соответствующих Пуруше и Пракрити, о которых мы уже говорила ранее. Следует добавить, что в данном случае то, что рассматривается как «порождение» двух терминов, о которых здесь идет речь, может оказаться вовсе не телом, но вещью совершенно иного порядка, которую также называют Философским Камнем,[42] символически часто отождествляемым с самим Христом; с такой точки зрения отношения между этими терминами должны еще более строго соответствовать понятию взаимодополнительности, особенно в том, что касается области телесной, или вещественной, манифестации.

Добавим также еще несколько слов по поводу основных символов Anima Mundi: один из наиболее обыкновенных — это змея, так как мир «душевного» является областью действия тех космических сил, которые проявляют себя также и в телесном мире, но сами принадлежат области «тонкого» проявления; к этому естественным образом следует присоединить то, что выражено в символике двойной спирали и кадуцея; впрочем, двойственный характер этих космических сил вполне соответствует промежуточному характеру «среднего мира», который в действительности является местом встречи небесных и земных влияний. С другой стороны, змея, рассматриваемая в качестве символа Anima Mundi, часто изображается в виде круга, в виде змеи, кусающей свой хвост, или Уробороса;[43] такая форма в полной мере соответствует принципу «душевного», поскольку со стороны сущности «средний мир» связан с телесным миром, и, разумеется, наоборот, со стороны субстанции он оказывается связанным с миром духовного; поэтому в зависимости от той точки зрения, с которой «средний мир» рассматривается, он может приобретать как атрибуты сущности, так и атрибуты субстанции, что, очевидно, и позволяет говорить о двойственности его природы. Эта же самая двойственность замечательным образом выражена в другом символе Anima Mundi, который принадлежит средневековому герметизму: круг

размещен внутри «движущегося» квадрата, то есть квадрата, поставленного на один из своих углов специально для того, чтобы передать идею движения, в то время как квадрат, стоящий на своем основании, наоборот, внушал бы своим видом идею стабильности; это изображение становится особенно интересным потому, что формы круга и квадрата имеют здесь значения, точно соответствующие тому, что эти же фигуры значат в дальневосточной традиции. Сравнивая эти значения, можно сделать вывод, что схематическое изображение «среднего мира» является как бы обратным отражением изображения Космоса в целом; из этого наблюдения можно было бы вывести много интересного относительно законов манифестации «тонкого мира», но именно сейчас у нас нет возможности это сделать.

Человек истинный и человек трансцендентный

Ранее нам уже приходилось говорить об «истинном человеке» и о «человеке трансцендентном», и здесь мы вернемся к этой теме, чтобы сделать несколько дополнительных уточнений; прежде всего следует отметить, что хотя «истинного человека» (чжэнь-жэнь) иногда и называют «человеком трансцендентным», тем не менее это название вряд ли является подходящим для того, кто достиг состояния полной реализации, поскольку действительно «трансцендентным» может быть названо только то, что находится за пределами этого состояния. Поэтому следует оставить это наименование «трансцендентного человека» для тех случаев, когда речь идет о «божественном человеке» или о «человеке духовном» (шэнь-жэнь) то есть для того, кто, достигнув состояния полной реализации и «высшего отождествления», уже, собственно говоря, не является больше человеком в том смысле этого слова, которое обозначает индивидуальность, так как он оставил уже позади все состояния человеческого уровня существования и полностью освободился от свойственных этим состояниям специфических ограничений так же, как и от всех других ограничений, какими бы они ни были. Он становится, таким образом, действительно «Универсальным Человеком», и в то же самое время он никоим образом не является «истинным человеком», отождествляемым в традиции с «изначальным человеком»;[44] однако можно сказать, что этот последний потенциально уже является «Универсальным Человеком» в том смысле, что для «истинного человека» уже нет необходимости преодолевать, двигаясь как бы от окружности к центру, какие бы то ни было состояния, свойственные человеческому уровню существования, и поэтому он действительно находится в самом центре всего проявленного бытия.

«Трансцендентный человек» и «человек истинный» соответствуют понятиям «больших» и «малых мистерий», обозначающим две наиболее высокие ступени даосской иерархии; эта иерархия включает в себя также еще три ступени, ведущие, разумеется, к «малым мистериям», и эти ступени в нисходящем порядке таковы: «человек Пути», то есть тот, кто находится в Пути (Дао жэнь), далее «одаренный человек» (шу жэнь) и, наконец, «мудрый человек» (шэн жэнь), «мудрость» которого, несмотря на ее внешний характер, полностью превосходит любую «науку». Заметим, что ступени, ведущие к «великим мистериям», здесь отчетливо не обозначаются, что вполне понятно, так как они совершенно недоступны

понятиям человеческого языка. Но для нас сей час более важно то, что последняя ступень даосской иерархии, совпадает с самой высокой ступенью конфуцианской иерархии и благодаря этому устанавливается общая для этих ступеней последовательность, что вполне соответствует нормальным отношениям между даосизмом и конфуцианством, поскольку они, как мы уже говорили, представляют собой, соответственно, эзотерическую и экзотерическую стороны одной и той же традиции: первая, таким образом, начинается там, где останавливается вторая. Конфуцианская иерархия в свою очередь включает в себя также три ступени, которые в восходящем порядке таковы: «образованный» (шу), «ученый» (сянь) и «мудрец» (шэн); поэтому говорят «шу смотрит (то есть берет за образец в своем поведении) на сянь, сянь смотрит на шэн, шэн смотрит на Небо», так как все, что находится за границей, разделяющей области экзотерического и эзотерического, в каком-то отношении смешивается друг с другом или, если сказать точнее, сливается в «перспективе» с Небом.

Это последнее положение особенно важно для нас, потому что позволяет понять, откуда возникает определенная путаница между той ролью, которую играет в традиции «трансцендентный человек», и ролью «человека истинного»: она возникает не только потому, что «истинный человек», как мы выше сказали, потенциально является тем, кем «трансцендентный человек» является в действительности, и не потому, что между «малыми» и «великими мистериями» имеется определенное соответствие, которое в герметическом символизме представлено аналогией между «работой в белом» и «работой в красном»;[45] здесь существуют и иные причины. Дело в том, что единственная точка мировой оси, которая находится в области человеческого существования, является центром этой области, и поэтому для того, кто еще не дошел до этого центра, сама ось остается полностью невидимой, за исключением той точки, которая оказывается «проекцией» мировой оси на «плоскости» человеческих состояний; это связано прежде всего с тем, что прямая связь с высшими состояниями бытия, располагающимися выше по направлению оси, оказывается доступной только через центр; для остальных точек плоскости человеческого существования возможна только косвенная связь, которую можно представить в виде «преломления» луча, идущего через центр. Поэтому, с одной стороны, тот, кто находится в центре и еще не «поднимается» вверх по мировой оси, может действительно по отношению ко всем человеческим состояниям играть роль «посредника», которую «Универсальный Человек» играет по отношению ко всем состояниям

бытия в целом; с другой стороны, тот, кто превзошел все человеческие состояния и движется по оси вверх, оказывается сам, если можно так выразиться, «потерявшимся из виду» для всех, кто пребывает в том или ином человеческом состоянии и еще не добрался до центра, включая и тех, кто обладает какой-либо степенью инициации, но меньшей, чем степень «истинного человека». Они не имеют в своем распоряжении никакого средства, чтобы отличить «трансцендентного человека» от «человека истинного», так как с точки зрения любого человеческого состояния «трансцендентный человек» может быть замечен только по его «следу» и этот «след» полностью совпадает со «следом» «истинного человека»; с этой точки зрения первый действительно ничем не отличается от второго. Этот «след» на языке западной традиции, кстати, называют vestigium pedis; [46] мы сейчас ограничимся лишь беглым замечанием по этому поводу, так как здесь мы имеем дело с особым символизмом, требующим специального исследования.

Поэтому в глазах обычных людей, и даже в глазах тех посвященных, которые еще не дошли до «малых мистерий», «трансцендентный человек», так же как и «истинный человек», является «представителем» Неба, через которого оно осуществляет свои воздействия или, лучше сказать, свои влияния, поскольку он действительно занимает в области человеческого существования «центральное» положение (которое здесь нельзя отличить от мировой оси, «проекцией» каковой и является центр этой области) и воплощает «небесные влияния» в человеческом мире. Эти влияния, обладающие характером «недеяния», не предполагают никакого внешне выраженного действия: располагаясь в центре, «Универсальный Человек» реализует функцию «Неподвижного двигателя» и управляет всеми вещами, не вмешиваясь в их естественный ход; так Император, не покидал Мин-Тан,[47] отдавал приказания всем провинциям Империи и даже управлял сменой времен года, поскольку он сосредоточивался на «недеянии», которое и есть Путь Неба. «В глубокой древности миром управляли лишь Недеянием и Небесным Совершенством. Судите о словах, исходя из Пути, и правление в государстве будет безупречным. Судите о понятиях, исходя из Пути, и в отношениях между правителями и подданными не будет изъяна. Судите о способностях и событиях, исходя из пути, и чиновники в Поднебесной будут служить исправно. Смотрите на все, исходя из Пути, и все вещи в мире достигнут совершенства. То, что проницает собою Небо и Землю, — это Путь. То, что созвучно Земле, — это “полно та жизненных свойств”. То, что претворяется в судьбе вещей, — это “долг”. То, что

вносит порядок в Жизнь людей, — это “деяние”. То, в чем проявляется искусство, — это “мастерство”. Мастерство сопрягается с деянием, деяние сопрягается с долгом, долг сопрягается с полнотой жизненных свойств, а полнота жизненных свойств — с Путем Небес. Потому и говорится, что древние пастыри Поднебесного мира не имели желаний, и в мире царило довольство; они ничего не делали, а в мире все свершалось; они были покойны в глубине своего сердца, а народ жил безмятежно». Как сказано в записях: «Постигай Единое, и все деяния обретут завершенность; освободись от своего сознания, и духи покорятся тебе».[48]

Таким образом, следует иметь в виду, что, с точки зрения обыкновенного человека, нет никакого различия между «трансцендентным человеком» и «чело веком истинным» (хотя на самом деле расстояние между ними даже невозможно измерить, как невозможно измерить расстояние между мировой осью в целом и одной из ее точек), так как это различие находится за пределами области человеческого существования, и поэтому когда оно проявляется в этой области (или скорее каким-то образом находит свое соответствие в этой области, поскольку более высокие состояния не предполагают никакого возвращения к ограниченным условиям существования человеческого индивида), то «трансцендентный человек» и не может проявить себя как-то иначе, чем проявляет себя «человек истинный». Конечно же, не менее истинным является и тот факт, что, с одной стороны, между абсолютным и безусловным состоянием «трансцендентного человека», тождественного «Универсальному Человеку», и, с другой стороны, каким-либо обусловленным состоянием, индивидуальным или сверхиндивидуальным, расстояние настолько велико, что никакое сравнение просто невозможно; но мы здесь говорим только о том, что является очевидным именно с точки зрения обыкновенного человека. Кроме того, с некоторой более общей точки зрения, учитывающей все ступени духовной иерархии, которая не представляет собой ничего иного, кроме иерархии эффективной инициации, дело обстоит так, что на какой бы ступени ни находился тот или иной человек, влияния высшего порядка он может получить только через ту ступень, которая расположена непосредственно над ним; естественно так же, что тот, кто достиг определенной ступени в этой иерархии, всегда может, если он того желает или если в этом есть необходимость, «расположиться» на более низкой ступени, не утрачивая ничего из своих качеств высшего порядка и в то же время не подвергая себя никаким воздействиям более низкого порядка. Поэтому «трансцендентный человек» вполне может выполнять в человеческом мире

те функции, которые свойственно выполнять «истинному человеку», и, наоборот, «истинный человек» в том же самом мире вполне может оказаться представителем «человека трансцендентного», и даже его помощником.

«Deus», «homo», «natura»

Мы можем сравнить с Великой Триадой дальне восточной традиции еще одну триаду, которая первоначально принадлежала еще существовавшим в средние века традиционным учениям Запада и которая теперь чаще встречается в экзотерических и даже просто в философских учениях: это триада, которая выражается формулой DEUS — HOMO — NATURA. Нередко в этих трех терминах видят определенные объекты различных видов познания, в любом случае не имеющие прямого отношения к тому познанию, которое в традиции индуизма считается высшим, то есть к познанию чисто метафизическому и трансцендентному. Очевидно, что средний термин здесь совпадает со средним термином Великой Триады; но нам предстоит еще выяснить, каким образом и в какой мере два других термина, обозначенные как «Бог» и «Природа», соответствуют Небу и Земле.

С самого начала следует заметить, что Бог в данном случае не может рассматриваться в качестве Принципа как такового, поскольку последний, находясь по ту сторону от всех и всяких различий, не может быть сопоставим ни с чем вообще, в то время как способ, каким данная триада представлена, очевидно, предполагает некоторое соответствие, что-то вроде отношения взаимодополнительности между Богом и Природой; Бог здесь занимает положение скорее «имманентное», чем «трансцендентное» по отношению к Космосу, внутри которого эти два термина представляют собой как бы два полюса, хотя и находящихся за пределами манифестации, но тем не менее не имеющих никакого значения отдельно друг от друга. Впрочем, в этой совокупности разного рода знаний, объединяемых под общим названием «философия», Бог является только объектом познания в рамках науки, именуемой «рациональная теология», которую следует отличать от «теологии откровения», хоть и не имеющей отношения к тому же самому «высшему» знанию, но все-таки способной хранить и передавать знание Принципов в специфически религиозной и экзотерической форме в той мере, в кой вообще возможно хранить и передавать истину, приспосабливая ее к постоянно изменяющимся условиям человеческого существования.

«Рациональная» же теология, то есть теология, ограниченная способностями человеческого индивида, не может, очевидно, никаким образом постичь трансцендентный Принцип, как не может, даже в самых

благоприятных условиях, понять и его положение в проявленном Космосе. К тому же эти благоприятные условия налицо только в том случае, когда мы имеем дело с подлинным традиционным экзотеризмом, в чисто же профанических концепциях современной философии об этих условиях не может быть и речи. Теперь, если учесть все эти замечания, можно заметить, что первый термин триады, о которой мы ведем речь, более-менее точно совпадает с тем, что в дальневосточной традиции называют Небом, поскольку в проявленном мире трансцендентный Принцип можно хоть каким-то образом постичь только через Небо, являющееся инструментом и проводником Принципа. Поэтому в «перспективе» манифестации Принцип проявляется как «вершина Небах (Тянь-Цзи), о чем ранее мы уже говорили. Достаточно любопытно заметить, что христианские миссионеры, когда они хотели перевести слово «Бог» на китайский язык, всегда отдавали предпочтение либо слову Тянь («Небо»), либо Шань-ди («Высший повелитель»), которое является просто другим названием Неба; это, кажется, говорит о том, что они довольно ясно осознавали недостаточность чисто «теологической» точки зрения; несомненно, в этом не было никакой их вины, поскольку в этом случае они просто сталкивались с общей ограниченностью мышления западного человека, его неспособностью отделять друг от друга различные значения, которые слово «Бог» может иметь в западных языках, а также с отсутствием в этих языках понятий, которые бы соответствовали категориям восточной метафизики.

С другой стороны, если Природу понимают в самом первом значении этого слова, то есть как Природу изначальную и нерасчлененную, являющуюся корнем всех вещей (Мула-Пракрити в традиции индуизма), то она, разумеется, может отождествляться с Землей дальневосточной традиции; но здесь все осложняется тем обстоятельством, что когда речь идет о Природе как объекте познания, то этот термин чаще всего используется в менее точном своем смысле для обозначения всего того, что можно назвать проявленной природой, то есть для обозначения всей космической среды в целом. Использование одного и того же слова «природа» в этих двух различных значениях не может не приводить к определенной путанице понятий; но эта путаница, между прочим, характерна лишь для европейских языков, тогда как, например, в арабском языке изначальная природа обладает названием Эль-Фитрах, а природа проявленная именуется эт-табьях. Расширение содержания этого термина в европейских языках еще можно было бы в некоторой степени оправдать, допустив, что здесь природа рассматривается в ее «субстанциальном», а не

«сущностном» аспекте или что здесь мы имеем дело с концепцией, подобной индуистскому учению Санкхья, где все вещи рассматриваются как «порождения» Пракрити и совершенно не учитывается влияние Пуруши, без которого на самом деле никакое «порождение» было бы просто невозможно, поскольку, отталкиваясь только от чистой возможности, которую и обозначает термин Пракрити, ни одна вещь не может перейти в состояние действительности; вполне вероятно, что именно такой способ рассмотрения вещей и характерен для «физики», или для «натурфилософии». Мы берем здесь слово «физика» в его этимологически самом раннем значении как «науку о природе в целом»; но в английском языке выражение «натурфилософия», которое сначала являлось синонимом «физики», в Новое время, по крайней мере уже до Ньютона, начинают использовать для обозначения «физики» в более узком и специализированном значении, то есть так, как его чаще всего и употребляют в наши дни. Однако объяснение такому употреблению термина «Природа» можно найти и в том простом наблюдении, что космическая среда в целом образует по отношению к человеку «внешний мир»; действительно, здесь не идет речь о какой-то другой Природе, поскольку с собственно человеческой точки зрения все то, что является по отношению к человеку «внешним», вполне правомерно может быть названо «земным», подобно тому как все то, что является для него «внутренним», может быть названо «небесным». Мы можем здесь также напомнить и о том, что касается важнейших алхимических принципов Серы, Ртути и Соли:[49] то, что «божественно» является обязательно «внутренним» в любой вещи и по отношению к человеку действует как «сера», в то время как то, что «естественно», образует собой «окружающую среду», которая играет ту же самую роль, что и «ртуть»; и человек, порожденный в одно и то же время и «божественным», и «естественным», обнаруживает себя в положении Соли, на границе «внутреннего» и «вешнего» или, другими совами, там, где встречаются и уравновешиваются «небесные» и «земные» влияния.

Бог и Природа, рассматриваемые как соотносимые или даже дополняющие друг друга понятия (разумеется, нельзя упускать здесь из виду то, что мы же сказали ранее о границах, в пределах которых термин «Бог» должен употребляться для того, чтобы избежать любой разновидности «пантеизма»), представляют собой, соответственно, активный и пассивный принципы манифестации, или «акт» и «потенцию» в аристотелевском значении этих терминов:[50] чистый акт и чистую

потенцию в отношении всего ансамбля манифестации и акт и потенцию в относительном смысле на любом другом, более обусловленном и ограниченном уровне. По-видимому, известное определение Бога как «чистого акта» применялось на самом деле даже не к бытию в целом, а только к активному полюсу манифестации; можно сказать, что в дальневосточной традиции это определение соответствовало бы в таком случае не Тай Цзи, а Тянь. Для того чтобы обозначить признаки активности и пассивности, используют также выражения Natura Naturans и Natura Naturata, в которых термин Natura, вместо того чтобы, как раньше, употребляться только по отношению к пассивному принципу, теперь в одно и то же время прямо указывает на два симметричных принципов «становления».[51] Здесь мы опять можем найти соответствие дальневосточной традиции, согласно которой именно сочетание Ян и Инь, или Неба и Земли, изменяет все вещи и в мире манифестации «взаимное превращение Инь и Ян (соответствующее действию и противодействию небесных и земных влияний) управляет любой вещью. Сила Инь, достигнув предела, навлекает великий холод. Сила Ян, достигнув предела, создает великий жар. Холод исходит от Неба, жар вырывается из Земли. Воздействуя друг на друга, они создают всеобщее согласие, и в нем рождаются все вещи. Нечто связывает все нити мироздания, но никто не видел его формы. Уменьшаясь и увеличиваясь, переполняясь и опустошаясь, то угасая, то разгораясь, обновляясь с каждым днем и преображаясь с каждым месяцем, оно трудится каждый день, но никто не видит плодов его труда. Все живое из чего-то рождается, все умершее куда-то уходит, начала и концы извечно сплетены в мировом круговороте, и никто не знает, где его предел».[52] Действие и противодействие Неба и Земли — это единственная движущая сила всего этого круговорота, ведущего через череду бесконечных изменений все существа к окончательному преобразованию, к возвращению к Принципу, из которого они все некогда и вышли.

Деформации современной философии

В философии Нового времени еще Бэкон рассматривает три термина Deus, Homo, Natura в качестве объектов трех различных областей познания, которым соответствуют три главных раздела его философии;[53] однако главную роль он отводит «естественной философии», или науке о Природе, следуя общей «экспериментальной» тенденции в мышлении его современников, которую сам Бэкон представляет наиболее ярко, подобно тому как Декарт представляет другую, «рационалистическую» тенденцию того же самого Нового времени. Декарт также, впрочем, занимается по преимуществу «физикой», но он ее намеревается конструировать при помощи дедуктивного вывода, как в математике, в то время как Бэкон хотел, напротив, построить свою «физику» только на экспериментальных основаниях. Этот вопрос не сводится к простому изменению пропорций данной триады; в XIX веке появляется ее столь неожиданная и удивительная деформация, что мы хотим об этом случае сейчас специально рассказать: речь идет о так называемом «законе трех стадий» Огюста Конта. Но на первый взгляд соответствие этого закона триаде, о которой у нас идет речь, вовсе не является очевидным, и поэтому некоторые объяснения здесь будут небесполезными, так как этот случай предоставляет нам прекрасный пример того, каким образом в сознании людей нашего времени могут быть искажены традиционные данные.

Основная ошибка Конта, как нам кажется, заключается в его утверждении о том, что какого бы рода спекулятивными рассуждениями ни занимался человек, он всегда стремится к объяснению естественных явлений; отталкиваясь от этого положения, он неизбежно приходит к выводу, что любое знание, к какому бы уровню его ни относили, представляет собой более или менее удачную попытку объяснения этих явлений. Присоединив к этому утверждению совершенно произвольный взгляд на историю человечества, он полагает, что ему во всем многообразии знаний удалось обнаружить три различных типа объяснения, рассматриваемые им в строго определенной последовательности, так как они, будучи направленными на один и тот же объект, оказываются к тому же совершенно несовместимыми друг с другом; с этими типами объяснения он связывает три стадии, которые человеческий разум проходит на протяжении столетий и которые Конт называет соответственно «теологической», «метафизической» и «позитивной»

стадиями. В рамках первой стадии природные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил; на второй стадии они связываются с силами естественными, а не трансцендентными, то есть, силами, свойственными самим вещам; наконец, для третьей стадии характерен отказ от поиска «причин», вместо которых теперь речь идет о «законах», то есть о постоянных связях между явлениями. Эта последняя стадия, которую Конт, между прочим, оценивал выше остальных совпадает по времени с началом развития современной науки; все то, что у него связано с двумя другими стадиями, является не более чем нагромождением различного рода ошибок; мы не станем подробно рассматривать каждую из них и выделим только те положения его концепции, которые прямо связаны с рассматриваемым сейчас вопросом.

Конт утверждает, что на каждой стадии различные элементы объяснения соответствующего типа координировались друг с другом постепенно и лишь в последнюю очередь возникала самая общая концепция, которая включала бы в себя уже все, то есть все те элементы, которые ранее существовали разрозненно: поэтому, например, на «теологической стадии» различные сверхъестественные силы, первоначально воспринимаемые как независимые одна от другой, затем включаются в определенную иерархию, которая в свою очередь постепенно преобразуется в общую идею Бога. Эти три фазы «теологической стадии» названы Контом «фетишизм», «политеизм» и «монотеизм»; едва ли здесь даже нужно говорить, что в действительности как раз, наоборот, «монотеизм» как форма утверждения Принципа неизбежно является исходной формой; именно «монотеизм» на самом деле существует всегда и повсюду, за исключением лишь тех случаев, которые связаны либо с вульгарным непониманием реального положения вещей, либо с состоянием крайнего упадка определенных традиционных форм. Также и на так называемой «метафизической стадии» понятия первоначальных естественных сил все в большей и большей степени «растворяются» в одной-единственной силе, именуемой «Природа»; между прочим, вполне очевидно, что Конт полностью игнорировал подлинную метафизику, поскольку у него здесь речь идет о «Природе» и естественных силах, то есть о вещах, принадлежащих области «физики», а не «метафизики»; кажется, было бы достаточно простого обращения к этимологии этих слов, чтобы избежать столь грубой ошибки. Как бы то ни было, мы видим здесь и Бога, и Природу, которые рассматриваются как не более чем два объекта различных видов познания, но которые «соответствуют» только первым двум из трех типов объяснения,

существующих согласно гипотезе Конта; остается еще Человек, и хотя, возможно, не так легко увидеть, как этот термин может быть связан с рассматриваемой нами концепцией, но тем не менее эта связь все же имеется.

Эта связь может быть понята благодаря тому способу, каким Конт рассматривает различные науки: согласно его гипотезе, они переходят в «позитивное» состояние в определенном порядке и каждая последующая наука оказывается готовой к этому переходу не раньше и не позже того, как наука предшествующая уже перешла на новую стадию. Последняя же из всех наук, благодаря которой, таким образом, все остальные науки и получают свой «позитивный» статус и которая поэтому представляет собой вершину «позитивного» знания, является наука, выполняющая, согласно Конту, нечто вроде «миссии» окончательного завершения и объединения всех областей знания, наука, получившая у него варварское имя «социология», которое и вошло с тех пор в научный обиход; и эта «социология» является, собственно говоря, наукой именно о Человеке или, если кому-то больше нравится, о Человечестве, которое рассматривается исключительно с социальной точки зрения; впрочем, согласно Конту, другой науки о Человеке и не может быть, поскольку все то, что свойственно только человеку и отличает его от всех иных живых существ, связано прежде всего с его жизнью в обществе. И чтобы об этом ни говорили его критики, он вполне логично и закономерно пришел к следующему выводу: движимый потребностью провести определенные параллели между «позитивной» и двумя другими стадиями, он закончил тем, что призвал к созданию религии Человечества.

«Человечество», представленное в виде совокупности всех людей прошлого, настоящего и будущего, оказывается у Конта настоящей персонификацией, поскольку в псевдорелигиозной части своей книги он и называет его «Великим существом»; здесь есть все основания увидеть карикатуру на «Универсального Человека». Таким образом, нам теперь ясно, что здесь три стадии полностью соответствуют трем понятиям триады, включающей в себя термины Deus, Homo, Natura; этого вполне достаточно, чтобы показать, что в действительности закон «трех стадий» является определенной деформацией этой триады, и остается только удивляться, что никто ранее этого не замечал.

Метафизика и философия

Мы уже говорили, что метафизика принципиальным образом отличается не только от любой науки, но и от всего того, что люди Запада, особенно наши современники, объединяют под именем философии, собирая в таком случае вместе не только разнородные, но иногда и вообще несовместимые друг с другом элементы. При этом уже не столь важно учитывать, какое значение древние греки первоначально вкладывали в термин «философия», включавший в себя, кажется, все те знания, какие только были доступны человеку; мы собираемся здесь вести речь только о том содержании, какое этот термин имеет сегодня. Тем не менее прежде всего следует заметить, что какие бы формы ни приобретала метафизика на Западе, европейцы всегда стремились соединить ее с определенными вопросами более частного и специального характера, и прежде всего для того, чтобы включить и метафизику, и эти вопросы в некое целое, обладающее именем «философии»; это свидетельствует о том, что в какой бы степени метафизика ни отличалась от всякого иного знания, на Западе ее существенные черты никогда не обнаруживали себя с достаточной ясностью. Можно пойти еще дальше и сказать, что любая трактовка метафизики в качестве некоторой отрасли философии, пусть даже и такой отрасли, которая возвышается над всеми частными науками и поэтому, как у Аристотеля получает название «первой философии», означает глубокое непонимание ее действительного статуса и ее универсального характера: абсолютное Целое не может быть частью чего бы то ни было так же, как ничто не может включать в себя Универсальное в качестве своей части. Само по себе это обстоятельство является очевидным доказательством неполноценности метафизики Запада, которая ко всему прочему во всех своих проявлениях ограничивается учением Аристотеля и схоластов, поскольку, за исключением нескольких разрозненных фрагментов, о которых нельзя сказать ничего определенного, никакое иное учение подлинно метафизического характера, по меньшей мере со времен классической античности, вообще не встречается на Западе, если не иметь в виду под метафизикой какую-либо смесь из научных, теологических и каких-нибудь еще элементов; мы не упоминаем здесь об Александрийской школе, поскольку в этом случае речь должна была бы идти о самом прямом влиянии Востока.[54]

Если рассматривать современную философию в целом, то вполне

можно утверждать, что ее точка зрения, в сущности, ничем не отличается от точки зрения науки: и в том и в другом случае эта точка зрения является рациональной, или по меньшей мере стремится к этому, и всякое знание, ограниченное областью разума, является, собственно говоря, научным знанием независимо от того, называют его философским или нет; если же кто-то хочет чего-то иного, то это знание в таком случае теряет свою ценность как раз благодаря стремлению приобрести для него этот «иной» статус и «иное» значение, которые на самом деле ему не принадлежат: именно в этом случае мы можем говорить о псевдометафизике. Кроме того, точную границу между областью философии и областью науки очень трудно провести еще и потому, что философия включает в число своих элементов некоторые науки, которые оказываются на деле такими же специальными и ограниченными по своему характеру, как и все остальные, и эти науки не имеют никаких особых отличительных признаков, на основании которых их можно было бы поставить в какое-то привилегированное положение; эти науки, такие как, например, психология и социология, называют философскими только в силу привычки, не обращаясь ни к каким логическим аргументам; иными словами, философия по отношению ко всем своим элементам обладает совершенно искусственным единством, которое сложилось чисто исторически, и поэтому трудно сказать, почему сейчас уже не существует обычай включать, как это делали раньше, в область философии вообще все науки, которые имеются. С другой стороны, некоторые науки, когда-то классифицировавшиеся как философские, уже не рассматриваются в качестве таковых в наши дни; сам факт широкого развития знаний в области этих наук является вполне достаточной причиной для их выделения из сомнительного единства философии, хотя их внутренняя природа нисколько при этом не изменяется; если же некоторые науки и остаются под эгидой философии, то не следует видеть в этом что-то кроме простого пережитка того значения термина «философия», которое ему давали еще древние греки, объединяя под этим словом вообще все науки, имевшиеся в их распоряжении.

Благодаря Тому, что мы сказали, должно быть совершенно ясно, что истинная метафизика не может быть связана более тесно с психологией, чем она связана, например, с физикой или физиологией: все это не более чем естественные науки, иными словами — физические науки в самом первом и самом общем значении этого слова. И уж тем более метафизика не может каким-либо образом быть зависимой от этих специальных наук: наблюдаемое у некоторых философов стремление найти для нее

психологические основания[55] можно объяснить только их полным невежеством в отношении того, чем метафизика является на самом деле, и само по себе это стремление не означает ничего другого, кроме попытки найти зависимость универсального от индивидуального, найти зависимость принципа от его прямых или косвенных следствий, попытки, которая неизбежно ведет к созданию антропоморфических, а следовательно, и антиметафизических концепций. Метафизика с неизбежностью должна быть самодостаточной, поскольку это единственный вид знания, который не может быть основан ни на чем ином, кроме самого себя, уже в силу того обстоятельства, что метафизика является знанием универсальных принципов, из которых выводятся все остальное, включая среди всего прочего и то, с чем имеют дело самые разные науки. Если же некоторые из этих наук отделяют свое содержание от данных принципов, для того чтобы рассматривать вещи со своей специфической точки зрения, то это в каком-то отношении можно даже оправдать, поскольку, соотнося предмет своего исследования с универсальными принципами, они были бы вынуждены выйти за пределы той специальной области, где полученные в этих науках знания только и могут применяться. Это последнее наблюдение также показывает, что данные науки ни в коем случае не могут быть основаны непосредственно на метафизике; относительный характер той точки зрения, которую эти науки представляют, обеспечивает им некоторую автономию, и непонимание этого может привести только к неизбежным противоречиям; такую ошибку, до сих пор дающую о себе знать в современной философии, впервые совершил Декарт, метафизика которого была на самом деле лишь псевдометафизикой, да и сам он интересовался ею только в качестве введения к его физике, для того чтобы последняя получила более солидное, как ему казалось, обоснование.[56]

Если мы теперь обратимся к логике, то мы обнаружим, что она не находится в том же самом положении, что и все другие науки, которые можно вполне правомерно назвать экспериментальными, так как прежде всего они основаны на результатах наблюдения. Логика также является специальной наукой, будучи, в сущности, исследованием условий и предпосылок человеческого познания; но ее связь с метафизикой оказывается более непосредственной, в том смысле что так называемые логические принципы являются простым применением в сфере обусловленного тех истинных принципов, которые принадлежат сфере универсального: это применение в каком-то от ношении даже сближает логику с теологией. Подобные же замечания вполне уместны и в

отношении математики: эта наука, хотя и неизбежно ограниченная своим исключительным применением в царстве количества, предполагает в своей особой сфере действие относительных по своему характеру принципов, которые могут рассматриваться в качестве специальных проекций некоторых универсальных принципов. Таким образом, рассматривая область наук в целом, можно сказать, что именно математика и логика являются науками, в какой-то степени родственными метафизике; но из самого факта, что они подпадают под общее определение научного знания, будучи связанными ограниченностью разума и условиями существования человеческой индивидуальности, следует, что эти науки все же самым радикальным образом отличаются от чистой метафизики. Это различие свойственно также и той смеси логики и метафизики, которую в современной философии обычно называют «теорией познания»; в тех случаях, когда некоторые элементы этих теорий являются вполне легитимными, речь должна идти о чистой логике и ни о чем ином, а в той степени, в какой эти теории стремятся выйти за пределы логики, они оказываются не более чем псевдометафизическими фантазиями, лишенными всякого основания. В традиционных доктринах логика может занимать положение только второстепенной и зависимой отрасли знания, и именно с таким ее положением мы и сталкиваемся как в Индии, так и в Китае; подобно космологии, которая изучалась на Западе в средние века так же, как и на Востоке, в действительности логика является только применением метафизических принципов к сфере обусловленного; к этому мы еще вернемся позднее, когда речь пойдет о доктринах индуизма.

То, что мы сказали относительно связи между логикой и метафизикой, возможно, покажется удивительным людям, привыкшим рассматривать логику в качестве науки, господствующей над любым возможным знанием только на том основании, что любое рассуждение должно подчиняться ее законам; тем не менее совершенно очевидно, что метафизика, именно в силу своего универсального характера, не может подчиняться ни логике, ни какой-либо иной науке; ошибка в таком случае заключается в том, что знание рассматривается только как рациональное знание, то есть как знание, ограниченное пределами разума. Тем не менее здесь необходимо все же про вести различие между метафизикой как таковой, как чисто интеллектуальной концепцией, и различными формами ее выражения; в то время как первая вполне свободна от всех ограничений, связанных с условиями индивидуального существования, и поэтому свободна также и от самого разума, формы ее выражения — в той мере, в какой это возможно, — могут являться чем-то вроде перевода метафизических истин

на язык дискурсивного и рационального мышления, поскольку само устройство человеческого языка не позволяет без этого перевода обойтись. Логика и математика являются исключительно рациональными науками; изложение метафизики может предполагать аналогичный аспект в том, что касается формы метафизики (но только в том, что касается ее формы), а в этом случае такое изложение может быть согласовано с законами логики, поскольку и сами эти законы основаны, в сущности, на метафизическом базисе, без которого они были бы лишены какой-либо ценности; в то же самое время это изложение, если оно в действительности основано на подлинной метафизике, обязано быть построенным таким образом, чтобы оставить открытой саму возможность для перехода к концепции бесконечного и безграничного как к области чистой метафизики.

Что же касается науки о нравственности, или этики, то мы уже немного о ней сказали в нашем очерке о составных элементах религии, и сейчас нам придется обратиться к ее специфически философским концепциям, насколько их вообще можно отличить от концепций религиозных. Во всей области философии в целом нет ничего более относительного и более ограниченного, чем этика; на самом деле она уже не представляет собой никакого даже самого ограниченного знания, являясь просто массой более или менее связанных между собой рассуждений, цель которых может быть только чисто практической, несмотря на распространенные иллюзии по этому поводу. На самом деле перед нами определенным образом сформулированные правила человеческого поведения, потребность в которых обнаруживается исключительно внутри социального порядка, поскольку эти же правила вообще не имели бы никакого смысла, если бы не тот факт, что человеческие индивиды живут в более или менее организованных общественных группах; кроме того, эти правила, вместо того чтобы рассматриваться, как на Востоке, исключительно с социальной точки зрения, формулируются в соответствии с той моральной точкой зрения, которая совершенно чужда большей части человечества.[57] Мы уже видели, каким образом эта точка зрения появляется в ряду религиозных концепций, связывая общественный порядок с той доктриной, которая уже испытала на себе определенные воздействия со стороны человеческой чувственности; но за пределами этого особого случая трудно найти какое-то оправдание для ее существования.

За пределами религиозной точки зрения, в рамках которой этика только и имеет некоторое оправдание, все, что связано с этими вещами, можно свести к определенной сумме конвенций, устанавливаемых и

соблюдаемых только для того, чтобы сделать общественную жизнь людей возможной и выносимой; но если этот конвенциональный характер этики открыто и честно признать, то не может быть и речи об этике философской. Именно человеческая чувственность в поисках материала для удовлетворения своих собственных потребностей изобретает эти конвенции и выдает их за то, чем они в дёйствительности не являются; отсюда же возникают и самые разные теории, которые иногда имеют открыто чувственный характер как по форме, так и по содержанию, а иногда маскируются за видимостью рациональных построений. Кроме того, если сама нравственность, как и все, что связано границами общественной жизни, изменяется в соответствии с обстоятельствами места и времени, то и этические теории, как бы они ни противопоставлялись реальной жизни того или иного общества, в любом случае стремятся оправдать те правила поведения, которые в этом обществе соблюдаются его большинством. Этого должно быть достаточно, чтобы показать, что эти теории лишены какой-либо действительной ценности, поскольку в конечном счете они создаются каждым философом в отдельности только ради того, чтобы оправдать свое собственное поведение или поведение его друзей.

Замечено, что этические теории подобного рода выходят на свет в периоды интеллектуального упадка, и это, без сомнения, происходит потому, что такой период либо связан с распространением сентиментализма, либо является его следствием, а также еще, возможно, и потому, что в этот период, с его характерным погружением в разного рода иллюзии, еще сохраняется какое-то слабое подобие способности мыслить. Именно с таким феноменом мы сталкиваемся в истории греков: после того как последний вклад в их интеллектуальную культуру был сделан Аристотелем, более поздние философские школы, такие как эпикурейцы или стоики, уже все подчиняют моральной точке зрения и благодаря этому они и приобретают определенный успех у римлян, для которых вообще всякое рассуждение более высокого порядка было почти недостижимым. Тот же самый феномен встречается и в наши дни, когда «морализм» становится фактически безудержным, но уже с тем отличием, что его распространению предшествует то вырождение религиозной мысли, которое так ярко демонстрирует, например, протестантизм; кроме того, вполне естественно, что люди, ментальность которых сориентирована только на практику, люди, живущие в материальной по своему характеру цивилизации, будут искать удовлетворения своих желаний в том фальшивом мистицизме, который находит свое выражение в том числе и в

философской этике.

Мы уже завершили обзор тех отраслей философского знания, которые обладают ясно определенным характером, но область включает в себя и множество разнообразных элементов неопределенного характера, которые вообще нельзя объединить друг с другом на основании свойственных самим этим элементам признаков, но которые тем не менее нередко входят в ту или иную философскую систему. Поэтому даже после того, как мы отделили метафизику от так называемых философских наук, сохраняется потребность отделить ее также и от многих философских систем, которые чаще всего возникают в результате чьей-либо попытки создать нечто оригинальное в области интеллекта; выражаемый такой претензией индивидуализм самым очевидным образом противоположен духу традиции и совершенно несовместим с любыми концепциями подлинной метафизики.

Чистая метафизика неизбежно исключает всякую систематизацию, поскольку любая система не может не являться закрытой и ограниченной концепцией, полностью содержащейся внутри более или менее строго определенных границ, и в этом своем качестве она совершенно несовместима с универсальностью метафизики; кроме того, философская система всегда принадлежит какой-то отдельной личности, то есть является конструкцией, представляющей собой исключительно индивидуальную ценность. Кроме того, каждая система неизбежно возводится на каких-то специальных и относительных по своему характеру предпосылках и поэтому в действительности является не чем иным, как определенным развитием некоторой гипотезы, в то время как метафизика, обладающая характером абсолютной определенности, не допускает ничего гипотетического. Это не значит, что какая-то система не может содержать в себе определенный элемент, который является истинным в отношении того или иного частного положения; но совершенно неправомерно утверждать то же самое в отношении системы в целом, и ложь свойственна именно самой систематической форме любой рассматриваемой в целом концепции. Лейбниц был прав, когда говорил, что «каждая система истинна в том, что она утверждает, и ложна в том, что она отрицает», и это на самом деле означает, что система ложна настолько, насколько узко и строго она ограничена, или, иными словами, насколько она является системой, так как любая концепция такого рода скрытым образом ведет к отрицанию всего того, что лежит за ее пределами. Справедливости ради то же самое следует сказать и о самом Лейбнице, философия которого обладает систематическим характером не в меньшей степени, чем у других

философов; та подлинная метафизика, которую у него можно найти, заимствована им у схоластов, но даже и в таком виде он часто искажает ее, будучи не в состоянии верно понять. Что же касается утверждения о том, что всякая система истинна в том, что она утверждает, то его не следует понимать в духе эклектики; оно просто означает, что некоторая система истинна в той степени, в какой она оставляет открытой возможность развить при случае те элементы своего содержания, которые не столь строго определены, как система в целом; на самом деле это вполне очевидное условие, хотя оно и предполагает отрицание системы как таковой. С другой стороны, метафизика, область применения которой находится за пределами вещей относительного характера, за пределами всего индивидуального, именно по этой причине избегает любой систематизации, и по той же самой причине она не может быть выражена никакими формулами.

Теперь должно быть совершенно ясно, что мы имеем в виду под термином «псевдометафизика»: он включает в себя все то в содержании какой-либо философской системы, что предъявляет права на обладание метафизическим характером, и любая такая претензия совершенно необоснованна именно в силу систематического характера самой концепции, вполне достаточного для того, чтобы лишить подобного рода теории какого-либо реального значения. Действительно, многие из проблем, обычно захватывающих внимание философов, кажутся не только не важными, но и вообще бессмысленными; большое количество проблем возникает только на основе какой-то двусмысленности или путаницы в понятиях, и некоторые из них существуют только потому, что они плохо сформулированы и при нормальном положении вещей не появились бы вовсе. Поэтому в большинстве случаев было бы достаточно просто правильно поставить эти проблемы, для того чтобы они вообще исчезли, однако сама философия, процветающая главным образом благодаря двусмысленностям, оказывается заинтересованной в их существовании. Есть также и иные проблемы, которые могут возникать вполне правомерно, но которые, в том случае если их точно сформулировать, немедленно будут решены, поскольку все связанные с ними затруднения имеют чаще всего вербальный характер. Если же среди них и встречаются некоторые проблемы, природа которых может иметь определенное метафизическое значение, то это значение полностью исчезает в том случае, если эти проблемы включены в какую-либо систему: недостаточно, чтобы та или иная проблема имела метафизический характер, необходимо, чтобы она еще и воспринималась, и трактовалась именно как

метафизическая проблема. Очевидно, что одна и та же проблема может рассматриваться как с метафизической, так и с множества других точек зрения; и независимо от того, представляют ли те вопросы, которым большинство философов посвящает все свое время, какой-либо реальный интерес или нет, совершенно ясно, что все эти вопросы не имеют никакого отношения к подлинной метафизике. По крайней мере достойно сожаления то, что столь характерный для западного мышления недостаток ясности, распространяющийся как на сами идеи, так и на способы их выражения, не только приводит к бесконечным дискуссиям, ничего, между прочим, не решающим, но и оставляет открытой дорогу для массы самых разнообразных гипотез, которые со всей определенностью можно назвать философскими, но которые также не имеют абсолютно ничего общего с подлинной метафизикой.

В этой связи также можно заметить, что многие как бы случайно возникающие вопросы, пробуждающие к себе, как это часто случается в современной западной философии, только частичный и преходящий интерес, так или иначе лишены метафизического значения именно потому, что они не обладают универсальным характером; более того, большинство этих вопросов вообще следует отнести к категории чисто искусственных проблем. Истинная метафизика, повторим еще раз, может представлять собой только то, что абсолютно неизменно и независимо от любых случайностей, в том числе и исторических; только то может быть названо метафизикой, что совершенно не меняется, и именно универсальный характер метафизики является причиной ее принципиальной неизменности и образует ее существенное единство, исключающее множественность как философских систем, так и религиозных догм.

Из всего вышесказанного следует, что метафизика никак не связана с такими концепциями, как идеализм, пантеизм, спиритуализм и материализм, которые, вместе взятые, и выражают собой систематический характер философской мысли Запада; это замечание особенно важно для нас потому, что многие востоковеды просто одержимы идеей во что бы то ни стало втиснуть мысль Востока в эти узкие рамки, разумеется совершенно для этого непригодные; позднее у нас еще будет возможность вернуться к такого рода злоупотреблениям ярлыками. Сейчас же мы обратим внимание только на одно положение, а именно на то, что борьба между спиритуализмом и материализмом, вокруг которой вращается почти вся философия Запада со времен Декарта, также не имеет ничего общего с чистой метафизикой; здесь на самом деле мы имеем перед собой один из тех преходящих вопросов, о которых мы ранее говорили. Действительно,

дуализм духа и материи никогда не рассматривался в качестве абсолютного и непримиримого до появления картезианства; понятие материи в современном смысле этого слова было совершенно чуждым древним народам, включая греков, и оно все еще остается таким же чуждым большинству народов Востока и в наши дни; санскрит, например, не имеет в своем распоряжении слова, которое хотя бы отдаленно ему соответствовало. Дуалистическая концепция подобного рода имеет только одно преимущество, состоящее в возможности адекватно изображать внешнюю видимость вещей; но именно потому, что эта концепция останавливается на видимости, она остается совершенно поверхностной и, будучи основанной на специфической точке зрения индивида, ведет к отрицанию всякой метафизики постольку, поскольку дух и материя рассматриваются в ней в качестве абсолютных и не сводимых ни к чему иному терминов, в чем, собственно говоря, и заключается дуализм. Более того, противоположность духа и материи представляет собой только один частный случай дуализма вообще, так, два термина, образующие противоположность могут быть и совершенно иными, и мы имеем полное право представить некий бесконечный ряд, состоящий из соотносимых друг с другом пар терминов, каждая из которых может заменить собой пару «дух—материя».

Вообще говоря, дуализм можно определить на основании того факта, что он всегда останавливается перед антитезисом двух в той или иной степени частных терминов. Это противопоставление, несомненно, является вполне реальным с определенной точки зрения, и именно здесь может быть обнаружен тот элемент истины, который содержится в дуалистических концепциях; но когда эту противоположность рассматривают в качестве абсолютной и непримиримой, тогда как на самом деле она является относительной и разрешимой, то тем самым исключают всякую возможность пойти дальше двух противопоставленных терминов; мы видим здесь, каким образом дуализм ограничивает себя природой собственной системы. Если же это ограничение не принимается и налицо желание разрешить то противоречие, которого так настойчиво придерживается любая дуалистическая концепция, то оказывается возможным выдвинуть несколько различных решений; два таких решения предоставляют те философские системы, которые могут быть объединены под общим названием «монизм». Можно сказать, что монизм, в сущности, отказывается признать существование абсолютно неразрешимого противоречия и стремится преодолеть его, сводя содержание одного термина к содержанию другого; следовательно, мы, в случае с

противоположностью духа и материи, обнаруживаем, с одной стороны, спиритуалистический монизм, стремящийся свести материю к духу, и материалистический монизм — с другой стороны, который, наоборот, требует свести дух к материи. Но каким бы он ни был, монизм в любом случае прав в утверждении, что здесь противоположность не является абсолютной, так как в этом отношении он оказывается не столь узко ограниченным, как дуализм, и по меньшей мере представляет собой попытку проникнуть глубже в сущность вещей; но он же почти с неизбежностью заканчивает другой ошибкой, полностью игнорируя, если вообще не отрицая, существование противоречий как таковых, тогда как они в любом случае, даже оказываясь всего лишь видимыми противоречиями, заслуживают к себе самого серьезного отношения; здесь опять-таки именно особенность данной философской системы оказывается ответственной за эту принципиальную ошибку. С другой стороны, в стремлении свести содержание одного из двух терминов к содержанию другого никогда нельзя полностью избежать той альтернативы, которую устанавливает дуализм, поскольку ничто не рассматривается вне зависимости от этих двух терминов, которые, таким образом, трактуются как основные принципы всего существующего; отдавая себе полный отчет, насколько эти термины связаны друг с другом, можно даже задуматься над вопросом о том, может ли один из них вообще существовать отдельно от другого, или же один из них всегда логически подразумевается в то время, когда, по видимости, утверждается другой. На самом деле мы здесь, в лице этих двух разновидностей монизма, имеем перед собой два различных решения, которые гораздо ближе друг другу, чем это кажется на первый взгляд; тот факт, что спиритуалистический монизм утверждает, что все есть дух, в то время как материалистический монизм, наоборот, утверждает, что все есть материя, не имеет большого значения, поскольку в каждом из этих случаев утверждаемому принципу приписываются важнейшие свойства отвергаемого принципа. Очевидно, что ведущаяся на этом основании дискуссия между матери листами и спиритуалистами должна обернуться простой войной слов; два противоположных друг другу монистических решения представляют собой на самом деле только две стороны одного и того же решения, которое к тому же является еще и неверным.

Именно здесь должно быть предложено иное решение этого вопроса: но если раньше, в лице дуализма и монизма, мы имели дело только с систематическими концепциями чисто философского уровня, то теперь мы обратимся к доктрине, которая является чисто метафизической и,

следовательно, не имеет даже подходящего для себя имени в западной философии, поскольку полностью игнорируется последней. Мы назовем эту доктрину «не-дуализмом» или, еще лучше, «учением о недвойственности», стремясь перевести настолько точно, насколько это возможно, с санскрита термин «адвайта-вада», который не имеет себе эквивалента ни в одном европейском языке. Второе из этих двух выражений имеет перед первым то преимущество, что в нем отсутствует окончание «изм», которое на языке философии обычно применяется для названия разного рода систем, тогда как отрицание, предполагаемое нашим термином, должно быть полным отрицанием всякого дуализма именно как систематической концепции. Доктрина «недвойственности», не принимая характерной для дуализма несводимости двух терминов в не меньшей степени, чем монизм, отличается от последнего тем, что не требует свести содержание одного из них к другому, оба термина одновременно в единстве общего для них универсального принципа, которому они в равной степени принадлежат, но уже не как противоположности в обычном смысле этого слова, а как дополняющие друг друга полярности, чье взаимодействие в сущности, никоим образом не влияет на устойчивое единство общего для них принципа.

Таким образом обращение к метафизической точке зрения позволяет немедленно разрешить противоречие, о котором у нас идет речь и которое было невозможно решить, оставаясь только на точке зрения философии; и то, что верно в отношении противоположности духа и материи, оказывается верным и для всех иных противоположностей, какие только можно установить между различными аспектами бытия. Кроме того, если и можно увидеть одновременно все эти противоположности как в равной степени тинные и закономерные в том или ином отношении, то только с той точки зрения, которая больше связана ни с какой систематизацией, всегда отдающей предпочтение одной из таких противоположностей перед всеми остальными; поэтому доктрина «недвойственности» является единственной доктриной, которая вполне соответствует универсальному характеру метафизики. Вообще говоря, любые философские системы могут в том или ином отношении быть связанными либо с дуализмом, либо с монизмом; однако доктрина «недвойственности», как мы ее в основных чертах описали, оказывается в состоянии пре взойти философию в целом, поскольку эта доктрина одна, в сущности, является подлинно метафизическим учением или, точнее сказать, одна является выражением фундаментального характера метафизики как таковой.

Если нам и кажется необходимым разбирать вопросы столь подробно,

то только из-за существующего на Западе невежества в отношении всего, что так или иначе связано с подлинной метафизикой, а также потому, что метафизика, что бы по этому поводу ни думали некоторые, составляет самую сущность всех восточных доктрин, в силу чего в них просто невозможно ничего понять, если не отбросить прочь всю ту путаницу, которая только может в этом вопросе возникнуть. Исследовав глубокое различие, отделяющее метафизическое мышление от мышления философского, мы показали, как классические проблемы философии, даже самые общие, теряют, буквально говоря, все свое значение в области чистой метафизики: переход от одной точки зрения к другой, раскрывающий глубокий смысл некоторых ранее незаметных истин, приводит к тому, что эти мнимые проблемы просто исчезают, и это ясно показывает, что никакого действительного значения они и не имели. С другой стороны, эти объяснения предоставили нам возможность подойти к учению о «недвойственности», которое является важнейшим элементом не только доктрины индуизма, но и всей метафизики вообще; последнее вполне естественно, так как доктрина индуизма и есть в своей сущности не что иное, как чистая метафизика.

Осталось сделать только одно, но самое важное замечание: метафизика не только не сводится концепции отношений между различными противоположными и дополняющими друг друга аспектами бытия — будь это такие его особые аспекты, как дух и материя, или, наоборот, такие универсальные аспекты, как «сущность» и «субстанция», — но она не сводится также и к концепции чистого универсального бытия, поскольку она вообще не может быть ни к чему сведена. Метафизику нельзя определить только как «знание о бытии», как это делал Аристотель: строго говоря, это определение относится только к онтологии, которая, без сомнения, является разделом метафизики, но которая никогда не заменяет собой метафизику в целом; и именно в этом отношении метафизика Запада всегда остается неполноценной и незавершенной, хотя есть и некоторые иные тому причины. Бытие не является в действительности самым универсальным из всех принципов, как это должно было бы следовать из совпадения метафизики с онтологией, и не является прежде всего потому, что если даже бытие и оказывается самым первым из всех возможных определений, то оно все же остается именно определением, а каждое определение есть некоторое ограничение и как таковое несовместимо с метафизической точкой зрения. Очевидно, что унивёрсальность любого принципа будет тем меньше, чем больше степень его же определенности, которая предполагает соответствующую степень

относительности; используя язык математики, можно сказать, что определенный «плюс» эквивалентен метафизическому «минусу».

Эта абсолютная неопределенность наиболее универсальных принципов, которые должны, следовательно, рассматриваться прежде всего остального, является причиной вполне понятных трудностей, касающихся не столько самих концепций, сколько способов изложения метафизических доктрин, и именно поэтому часто оказывается совершенно необходимым прибегать в этом изложении к чисто негативным формам выражения. Именно поэтому идея Бесконечного (которая в действительности является самой положительной идеей из всех существующих, поскольку только Бесконечное может представлять собой абсолютное целое, ничем не ограниченное и не оставляющее ничего за своими пределами) может быть выражена только через отрицательное по своей форме понятие, так как в языке любое прямое утверждение всегда оказывается утверждением чего-то определенного, а значит, всегда чего-то частичного и ограниченного; но здесь мы подошли к вопросу, который уже выходит за пределы темы настоящего очерка и к которому мы еще обязательно вернемся.

Метафизическая реализация

Перечисляя самые важные признаки метафизики, мы уже говорили, что она, между прочим, представляет собой разновидность интуитивного или, иными ловами, непосредственного знания, в противоположность знанию дискурсивному и опосредованному, которое принадлежит рациональному уровню познания. Интеллектуальная интуиция является даже более непосредственным знанием, чем интуиция чувственная, поскольку первая оказывается за пределами различия между субъектом и объектом, в то время как последняя только и может существовать благодаря ему; интеллектуальная интуиция представляет собой в одно и то же время и средство познания, и само знание, в котором субъект и объект познания тождественны друг другу. На самом деле никакое знание не заслуживает того, чтобы называться знанием, если благодаря ему не достигается такое отождествление, хотя, за исключением случая с интеллектуальной интуицией, это отождествление и остается неполным и незавершенным; другими словами, не существует истинного знания кроме того, которое в той или иной степени не причастно природе истинного интеллектуального познания, то есть высшего вида познания. Всякое иное знание, являясь так или иначе опосредованным, имеет в лучшем случае только символическое или репрезентативное значение; единственным подлинно эффективным познанием является тот его вид, который позволяет нам проникать в самую сущность вещей, и это проникновение может быть достигнуто на более низких ступенях познания только в том случае, если в познании метафизическом оно было полностью реализовано.

Из этого самым прямым образом следует, что бытие и знание о бытии есть в принципе одно и то же; это два, если можно так сказать, неотделимых друг от друга аспекта одной-единственной реальности, которые уже нельзя различить на уровне «недвойственности». Самого по себе этого достаточно, чтобы показать, насколько бесполезны все разнообразные, в том числе и с определенными метафизическими претензиями, «теории познания», занимающие столь значительное место в современной западной философии, а иногда даже, как, например, у Канта, поглощающие в себя все остальные разделы философии или по меньшей мере доминирующие над ними.[58] Единственная причина существования таких теорий находятся в особой установке сознания, порожденной картезианским дуализмом и затем принимаемой почти всеми философами

современности; эта установка, в частности, выражается в искусственном противопоставлении знания и бытия, противопоставлении, которое приводит к отрицанию всякой подлинной метафизики. Так, современная философия отказывается от всякого стремления получить вместо теорий познания само знание как таковое, и этот отказ означает открытое признание в своей беспомощности; нет ничего более характерного в этом отношении, чем следующее заявление Канта: «Главная и, возможно, единственная польза философии чистого разума является исключительно негативной, поскольку она оказывается не инструментом для расширения знаний, а дисциплиной, их ограничивающей».[59] Не означают ли эти слова простого и ясного стремления философов навязать всем вещам узкие границы своего собственного понимания? Здесь мы опять видим неявные последствия систематического взгляда на вещи, который, позволим себе еще раз повторить, является в наивысшей степени антиметафизическим.

Метафизика утверждает фундаментальное тождество бытия и познания, которое может быть поставлено под сомнение только теми, кто вообще ничего не знает о самых элементарных метафизических принципах; и поскольку это тождество предполагается, в сущности, самой природой интеллектуальной интуиции, то метафизика не только утверждает, но и реализует его в полной мере. Это верно по крайней мере для интегральной метафизики; однако здесь следует добавить, что та метафизика, которую можно обнаружить на Западе, всегда оставалась незавершенной именно в этом отношении. Тем не менее Аристотель ясно излагает принцип тождества, когда заявляет, что «душа есть все то, что она знает». Но ни он сам, ни его последователи, кажется, либо не понимали полностью смысл этого утверждения, либо делали из него такие выводы и таким образом, что оно для них оставалось утверждением чисто теоретическим. Конечно же, это лучше, чем ничего, но это все-таки еще далеко от истины, и поэтому западная метафизика остается незавершенной вдвойне: с одной стороны, она не выходит, как мы уже сказали, за пределы бытия, а с другой стороны, она рассматривает все вещи только в теоретическом свете. Теория рассматривается здесь так, как если бы она была самодостаточной и завершенной в себе самой, в то время как при нормальном положении вещей на теорию смотрят только как на определенную подготовку, причем совершенно необходимую, к соответствующей ступени реализации.

Здесь необходимо немного сказать о том, каким образом мы используем слово «теория»: его исходное этимологическое значение — «созерцание» и если на этом и остановиться, то можно сказать что

метафизика в целом, включая реализацию, которая здесь, безусловно, предполагается, как раз и является теорией в самом чистом виде; но в ходе своего употребления это слово постепенно приобрело другое и, кроме того, более узкое значение. В первую очередь оно стало использоваться для противопоставления теории и практики, и это противопоставление в его изначальном значении, когда созерцание просто противопоставляется действию, еще могло быть вполне закономерным, поскольку сама метафизика, в сущности, находится за пределами сферы действия, сферы, ограниченной всем тем, чем ограничено индивидуальное существование вообще; но, обладая развернутой почти полностью в сторону действия ментальностью, западный человек оказывается неспособным к какой-либо реализации за пределами этой сферы, и это приводит к противопоставлению теории и практики уже в самом широком смысле. Именно это последнее противопоставление мы и будем иметь в виду не только для того, чтобы не отходить от общепринятого смысла слов «теория» и «практика», но и с целью избежать любой путаницы, которая может появиться при попытке отделить эти понятия от обычно приписываемых им значений; но мы тем не менее все же не станем квалифицировать метафизическую реализацию как «практическую», поскольку в обыденной речи это слово остается неразрывно связанным с идеей действия, которая здесь совершенно неуместна.

Во всех метафизических доктринах, которые, как на Востоке, являются полностью завершенными, теория всегда дополняется или сопровождается эффективной реализацией, для которой она просто предоставляет необходимое основание; ни к какой реализации нельзя приступить без определенной теоретической подготовки, но теория всегда целиком предназначена только для такой реализации, и это всегда предполагается или скрыто подразумевается даже в том, то касается внешнего выражения доктрины. С другой стороны, вдобавок к теоретической подготовке или даже как ее следствие, может вступить в игру и совершенно иное средство реализации; однако оно так же предназначено только для того, чтобы обеспечить опору для реализации или стать ее отправным моментом, и поэтому это средство, каким бы важным оно ни было на практике, играет при этом лишь вспомогательную роль: в этом и состоит причина существования ритуалов, обладающих подлинно метафизическим характером и значением. Тем не менее эти ритуалы, в отличие от теоретической подготовки, не рассматриваются в качестве необходимого средства реализации, поскольку они второстепенны и не столь важны, и в традиции индуизма, где они все же занимают

заметное место, мы обнаруживаем полную определенность по данному вопросу; однако эти ритуалы, в силу собственной действенности, могут значительным образом способствовать метафизической реализации, способствовать превращению того виртуального знания, которое предоставляет теория, в знание эффективное.

Эти рассуждения скорее всего могут показаться странными тем европейцам, которые никогда не представляли себе, что подобные вещи могут существовать; и все же, если уж быть точными, некоторую частичную, хотя и весьма отдаленную аналогию метафизической реализации можно найти на Западе в том, что можно назвать мистической реализацией. В том, что мы подразумеваем под мистическими с стояниями, употребляя слово «мистический» в его самом обычном смысле, определенно присутствует некоторый эффективный элемент, превращающий их в нечто большее, чем чисто теоретическое познание, хотя реализация такого рода и остается всегда неизбежно ограниченной. Сам факт, что данная реализация обладает чисто религиозным характером, свидетельствует о том, что она ограничена областью существования человеческих индивидов; мистические состояния никоим образом не являются сверхиндивидуальными, поскольку они подразумевают лишь то или иное расширение чисто индивидуальных способностей; тем не менее и эти способности содержат в себе гораздо больше, чем обычно полагают, и превосходят все, что только могут представить себе психологи, включая и то, что они вкладывают в свою любимую идею «бессознательного».[60] Реализация такого рода не может иметь метафизического или универсального значения, и она всегда оставляет от крытой возможность воздействия со стороны области индивидуального существования, прежде всего со стороны чувственности; она на самом деле обладает всеми важнейшими признаками религиозной точки зрения, которая здесь подчеркнута даже сильнее, чем где бы то ни было, и поэтому следует обратить внимание на то, что смещение интеллектуального и чувственного уровней, и в этом, и в других случаях является источником регулярно повторяющихся иллюзий и заблуждений. Наконец, необходимо заметить, что эта реализация, всегда фрагментарная и едва ли поддающаяся контролю, не предполагает никакой теоретической подготовки: религиозные ритуалы играют здесь ту же самую роль «опоры», что и ритуалы метафизические, однако от религиозной теории, то есть от теологии, эта реализация совершенно независима; тем не менее все же можно сказать, что мистики, обладающие определенными теологическими знаниями, в состоянии избежать многих ошибок, которые совершаются

другими людьми, а также в состоянии в некоторой степени контролировать свое воображение и свою чувственность. Как бы то ни было, и мистическая реализация, и религиозная являются только модусами реализации метафизической, о которой в следующих очерках мы будем говорить более подробно.

Метафизика человеческого «я»

Чтобы основательно разобраться в учении Веданты о человеческом существовании, важно с самого начала определить так ясно, как это вообще возможно, фундаментальное различие между «Самостью», которая представляет собой принцип этого существования, и индивидуальным «Я». Едва ли необходимо объяснять, что использование термина «Самость» с нашей стороны не предполагает никакого сходства с его использованием в определенных учениях, где под прикрытием восточной терминологии, чаще всего неверно понятой, излагаются чисто западные концепции, причем совершенно фантастические; мы имеем в виду здесь не только теософию, но также и некоторые псевдовосточные школы, полностью искажающие Веданту под предлогом сделать ее понятной европейцам. Само злоупотребление, вполне возможное по отношению к слову «Самость», еще, по нашему мнению, не предоставляет достаточных оснований для того, чтобы совсем отказаться от его использования, исключая, конечно же, те случаи, когда его можно заменить другим словом, также хорошо подходящим для выражения того же самого значения; кроме того, слишком строгая определенность на этот счет могла бы, без сомнения, вообще привести к отказу от употребления очень многих терминов, особенно потому, что едва ли вообще найдется среди таких терминов хотя бы один, который не был бы в той или иной мере уже искажен тем или иным философом. Единственное, от чего мы намерены отказаться, так это от терминов, специально изобретенных для обозначения таких концепций, которые не имеют ничего общего с тем, что мы здесь излагаем: это, например, термины, обозначающие раз личного рода философские системы;[61] это также и термины, входящие в словарь оккультистов и «неоспиритуалистов»; что же касается терминов, выводимых ими из более древних учений, к которым они обычно апеллируют, ничего при этом в них не понимая, то мы в таких терминах не испытываем никакой нужды, хотя и пытаемся восстановить их истинное значение.

Вместо «Самости» и «Я» мы можем использовать также термины «Личность» и «индивидуальность» с одной тем не менее оговоркой, что «Самость», как мы еще объясним позже, может обозначать нечто превосходящее Личность. Теософы, которые, путаясь в терминах, кажется, получают от этого даже некоторое удовольствие, вкладывают в понятия

личности и индивидуальности значения, полностью противоположные их истинному смыслу; первое понятие они отождествляют с «я», а второе — с «Самостью». Раньше же, наоборот, даже на Западе — в том случае, когда проводилось хоть какое-то различие между этими двумя понятиями, — Личность всегда рассматривалась как нечто превосходящее индивидуальность, и именно поэтому мы говорим, что такое отношение между ними является нормальным и что есть все основания к нему вернуться. Схоласты, например, в своей философии не упускают из виду это различие, хотя, кажется, и не улавливают в полной мере его метафизического смысла, поскольку не делают самых важных выводов, которые из этого различия должны следовать; это случается более чем часто, и даже в тех вопросах, где они демонстрируют удивительное сходство с определенными сторонами восточных доктрин. В любом случае то, что на языке метафизики называют Личностью, не имеет ни чего общего с «человеческой личностью» современных философов, с понятием, которое на самом деле не означает ничего, кроме индивидуальности; только индивидуальность может иметь определение «человеческая», определение, которое непосредственно не применяется к Личности. Вообще говоря, даже пытаясь пойти дальше расхожих представлений большинства, европейцы ошибаются, когда определяют Личность как высший компонент индивидуальности или как ее простое продолжение: при таких условиях все, что относится к чисто метафизическому уровню, остается за пределами их понимания. Так, например, иногда человеческое существо разделяют на то, что называют «Самостью» и «Я», но оба этих термина понимают все же таким образом, что они в равной мере входят в содержание понятия индивидуальности и, следовательно, в равной мере оказываются предметом изучения в психологии, которая совершенно не способна расширить свою компетенцию настолько, чтобы включить туда и понятие Личности.

«Самость» является трансцендентным принципом, по отношению к которому проявленное бытие вообще и человеческое существование в частности оказываются только временными и ограниченными модификациями, которые, со своей стороны, никоим образок не способны воздействовать на принцип, что мы в дальнейшем объясним более подробно. Как таковая, «Самость» никогда не бывает индивидуализированной, да и не может стать таковой, поскольку должна всегда рассматриваться в аспекте вечности и неизменности, которые являются необходимыми атрибутами чистого бытия и располагаются за пределами любого обособления, за пределами всего того, что могло бы

быть причиной перехода «Самости» в нечто иное, чем она сама. Неизменная по своей природе, «Самость» разворачивает все те бесконечные возможности, которые в ней содержатся, переходя, относительным образом, от потенции к акту через бесконечное количество промежуточных ступеней. Ее постоянная и неизменная сущность при этом не испытывает на себе никаких влияний именно потому, что этот процесс остается только относительным, а также потому, что в самом этом развертывании, строго говоря, ничего не разворачивается, если на этот «процесс» не смотреть с точки зрения самой манифестации, за пределами которой вообще не может быть и речи о какой-либо последовательности событий, поскольку все «события» здесь совершаются одновременно; поэтому то, что является в каком-то отношении всего лишь виртуальным событием, в «вечном присутствии», тем не менее оказывается событием реализованным. Что же касается манифестации, то мы можем сказать, что «Самость» разворачивает все свои разнообразные возможности, бесконечные по количеству, посредством множества модальностей реализации, образующих внутри интегрального существования опять-таки бесконечное множество различных состояний бытия, из которых только одно состояние, ограниченное особыми условиями существования, соответствует тому существу, которое называется человеческой индивидуальностью. Таким образом, «Самость» является принципом, благодаря которому существуют все состояния бытия, каждое в своей особой плоскости; и это справедливо не только для всех проявленных состояний, будь это индивидуальные состояния, о которых мы только что говорили, или сверхиндивидуальные, но также и для всех непроявленных состояний, включая как все недоступные проявлению возможности, так и все непроявленные возможности самого проявления; однако сама «Самость» берет свое начало только в себе самой и не имеет, да и не может, в силу совершенства и неразделимого единства своей природы, иметь какой-либо принцип своего существования вне себя самой. Мы намереваемся в других работах изложить более полно метафизическую теорию множества состояний бытия;[62] здесь же нам достаточно лишь коснуться тех аспектов этой теории, которые совершенно необходимы для понимания природы человеческого Существа.

«Самость», рассматриваемая таким образом, является, собственно говоря, Личностью; вполне возможно связать использование этого последнего слова со значением «Самости» как принципа всех проявленных состояний, подобно тому как «Божественная Личность», Иншвара, связана со значением принципа универсального проявления; но можно, пользуясь

вполне очевидной аналогией, и расширять это значение, поскольку «Самость» является также и принципом всех состояний, как проявленных, так и непроявленных. Личность является непосредственным, изначальным и еще поэтому необособленным определением принципа, который на санскрите называется Атман или Параматман и который из-за отсутствия более подходящего термина мы можем назвать «Универсальным Духом», имея при этом в виду, что в использовании слова «дух» не предполагается ничего такого, что могло бы даже напомнить о каких-либо концепциях западных философов, в особенности о тех из них, которые так или иначе связаны с понятием «материи» и которые образованы в результате влияния, пусть и неосознаваемого, со стороны картезианского дуализма. Теология, провозглашая, что «Бог есть чистый дух», дает все основания полагать, что «дух» в этом утверждении не обладает значением некой противоположности «материи» и что само это утверждение находится за пределами того ошибочного представления европейцев, согласно которому эти два термина вообще не имеют смысла, не будучи связанными друг с другом; такое понимание «духа» находится в рамках концепции «демиурга», в том или ином отношении близкой теориям, обычно приписываемым манихеям.[63] Тем не менее можно сказать и о том, что само такое утверждение вполне поддается определенной ложной интерпретации, ведущей к замене чистого бытия бытием определенным. Подлинная метафизика, повторим еще раз, находится за пределами всех противопоставлений, какие только возможны между «спиритуализмом» и «материализмом», и никоим образом не связана с более или менее специальными и часто совершенно искусственными вопросами, которые благодаря этим противопоставлениям возникают.

Атман пропитывает собой все вещи, которые являются его случайными модификациями и, по выражению из Рамаяны, «образуют собой что-то вроде его тела (это слово используется здесь только в качестве метафоры), независимо от того, являются ли они по своей природе интеллигибельными или нет», то есть, в соответствии с западными концепциями, они могут быть как духовными, так и материальными, поскольку это различие, указывающее как раз на многообразие условий манифестации, совершенно не затрагивает безусловный и непроявленный принцип. Это на самом деле «Высшая Самость» (буквальный перевод Параматман) всех существующих вещей, каким бы образом они ни существовали, и она остается всегда «той же самой» во всем бесконечном множестве ступеней универсального Существования, так же как и за пределами Существования, то есть на уровне принципиально

неманифестируемых состояний.

«Самость», рассматриваемая в ее отношении к какому бы то ни было существу, оказывается тождественна Атману, поскольку действительно находится за пределами всякого различия и всякого обособления; и именно поэтому на санскрите слово атман в тех случаях, когда оно не используется как наименование, заменяет собой возвратное местоимение «сам». Поэтому «Самость» в действительности не отличается от Атмана, за исключением тех случаев, когда принимают во внимание прежде всего некоторый особый аспект его значения, применяя это понятие в отношении к некоторому особому существу или, если говорить точнее, в отношении к такому определенному состоянию бытия, на котором находится человеческое существо, рассматриваемое к тому же с особой и ограниченной точки зрения. Тем не менее и в этом случае «Самость» ни в коем случае не становится в действительности чем-то отличным от Атмана, поскольку, как выше мы уже говорили, она не может перейти в «нечто иное, чем она сама», и она, разумеется, не может изменяться вместе с изменением той точки зрения, с которой мы на нее смотрим, как не может она измениться и под воздействием любой другой случайности. Здесь следует заметить, что в той степени, в какой мы все же придерживаемся этого различия, мы отходим от прямого постижения «Самости», я того чтобы постичь ее отражение в человеческой индивидуальности или в каком-либо ином состоянии бытия, так как нет ни какой особой необходимости говорить, что, будучи противопоставленными «Самости», все состояния проявленного существования равны между собой и могут рассматриваться одним и тем же способом; однако именно здесь и сейчас нас прежде всего интересует человеческая индивидуальность. Отражение «Самости» определяет собой то, что можно назвать центром этой индивидуальности; но, оказываясь отделенной от своего собственного принципа, то есть от «Самости», она может довольствоваться только иллюзорным существованием, поскольку всю реальность своего существования она черпает только из принципа и обладает этой реальностью только потому, что оказывается причастной природе «Самости», — иными словами, только в той степени, в какой индивидуальность, то есть особое, отдельное существование, можно отождествить с существованием универсальным.

Личность, подчеркнем еще раз, принадлежит, в сущности, области принципов в самом прямом смысле этого слова, то есть области универсального; поэтому она может рассматриваться только с метафизической точки зрения, которая одна соответствует универсальному

порядку вещей. Псевдометафизики Запада обыкновенно путают универсальные вещи с вещами, которые в действительности принадлежат области индивидуального существования; точнее сказать, поскольку у них отсутствует всякая концепция универсального, то они ошибочно применяют это название чаще всего к общему, которое, собственно говоря, является не чем иным, как простым продолжением индивидуального. Иногда на этом путаница еще не заканчивается; философы-эмпирики вообще отказываются от познания общего, отождествляя его с общепризнанным,[64] или коллективным, которое уже при надлежит на самом деле только области особенного; через все эти последовательные ступени деградации все вещи сводятся к уровню чувственного познания, которое многими рассматривается в качестве единственно возможного, поскольку их собственный умственный горизонт не простирается дальше этой области и поскольку они стремятся и ко всем остальным областям действительности применить свойственные чувственному познанию ограничения, которые на самом деле являются не чем иным, как следствием их собственной ограниченности, независимо от того, оказывается ли она врожденной или приобретена благодаря какому-то особому способу образования.[65]

Чтобы избежать недоразумений вроде того, которое мы только что описали, мы построим здесь таблицу, которая раз и навсегда установит соответствующие различия и к которой мы в дальнейшем будем отсылать читателя по мере необходимости.

УниверсальноеИндивидуальноеОбщееОсобенноеОбщепризнанное (коллективное)Единичное

Важно добавить, что различие между универсальным и индивидуальным не должно рассматриваться как вид некоторой корреляции, поскольку второй из этих терминов полностью поглощается содержанием первого и поэтому не может быть ему противопоставлен. То же самое справедливо и в отношении проявленного и непроявленного. Более того, на первый взгляд может показаться, что универсальное и непроявленное должны совпадать друг с другом и в некотором отношении их отождествление может быть вполне правомерным, поскольку с метафизической точки зрения именно из непроявленного состояния начинают свое существование все вещи. Тем не менее следует принять во внимание некоторые состояния проявления, являющиеся сверхформальными и поэтому сверхиндивидуальными по своему характеру; следовательно, если мы проводим границу только между

универсальным и индивидуальным, то мы будем вынуждены отнести эти состояния к области универсального, и лучше всего сделать именно так, поскольку область проявленных вещей не сводится только к сумме разного рода индивидуальных состояний; однако благодаря этому мы не должны забывать, что все проявленные вещи, даже вещи столь высокого уровня, являются неизбежно обусловленными, то есть относительными по характеру своего существования. Если же мы смотрим на вещи именно таким образом, то универсальное уже не будет состоять только из непроявленных вещей, но распространится также в на область сверхформального и будет включать в себя как непроявленное, так и сверхиндивидуальные состояния проявления. Что же касается индивидуального, то оно включает в себя все ступени формальной манифестации — иначе говоря, все состояния, пребывая в которых все существа облачены в ту или иную форму, так как то, что, собственно говоря, является важнейшим признаком индивидуальности и что, в сущности, образует ее как таковую, — это как раз наличие формы в ряду других ограничивающих условий, которые, вместе взятые, определяют и обусловливают данное состояние существования. Теперь мы можем суммировать эти рассуждения в следующей таблице:

УниверсальноеНепроявленное Сверхформальная манифестацияИндивидуальноеФормальная манифестацияТонкие состоянияТелесные (грубые) состояния

Термины «тонкие состояния» и «телесные состояния», обозначающие различные ступени формальной манифестации, мы объясним позже; теперь же можно подчеркнуть, что различие между универсальным и индивидуальным остается в силе только в том случае, если мы берем в качестве исходного пункта человеческую индивидуальность или, говоря более точно, телесный и чувственный мир. Телесное состояние не представляет собой ничего иного, кроме вещественного существования, к которому, как мы еще увидим, человеческая индивидуальность принадлежит только одной из своих модальностей, а не вся в целом. Что же касается «тонкого состояния», то оно в первую очередь включает в себя нетелесные модальности человеческого существа или всякого другого существа, находящегося в том же самом состоянии бытия, а также, во вторую очередь, все другие индивидуальные состояния. Поэтому очевидно, что эти два термина не являются истинно симметричными по отношению друг к другу и не имеют даже общей для них обоих меры, поскольку один из них представляет собой только часть одного из бесконечного множества состояний образующих формальную манифестацию, в то время как другой

включает в себя все остальные. Эту асимметрию можно сделать более понятной, применив ней хорошо обоснованное правило обычной логики; когда рассматривают какое бы то ни было свойство или качество, все существующие вещи должны автоматически быть разделены на две группы, в одну из которых войдут те, которые этим качеством обладают, а в другую те, у которых это качество отсутствует; однако в то время как первая группа будет, таким образом, иметь какое-то положительное определение, вторая, определяемая чисто негативно, тем не менее этими негативными свойствами не ограничивается остается, в сущности, бесконечной. Таким образом между этими двумя группами нет ни симметрии, ни какой-либо общей им меры и они не образуют собой две отделенные друг от друга области реальности, поскольку само это деление имеет значение только с особой точки зрения, когда в качестве исходной точки этого деления берут некоторое отдельное качество; вторая группа не обладает никакой однородностью и может включать в себя вещи, не имеющие между собой ничего общего, что, между прочим, не лишает это деление определенной ценности. Здесь именно таким образом осуществляется отделение области проявленного от всех непроявленных вещей; в свою очередь внутри области проявленного точно так же можно отделить область формального проявления от области сверхформального, и, наконец, внутри царства форм можно разделять телесное проявление и нетелесное. Для того чтобы установить здесь какую бы то ни бы ,было симметрию, необходимо ограничиться рассмотрением только человеческой индивидуальности, и именно с этой точки зрения в данном предмете и устанавливаются все различия в доктринах индуизма. Даже если что-то и выходит за пределы этой точки зрения или даже просто обращается к какому-то трансцендентному предмету, в любом случае следует брать именно ту точку зрения в качестве основания и исходного пункта, поскольку она связана с тем состоянием, в котором мы себя обнаруживаем в настоящий момент.

Поэтому можно сказать, что человеческое существо, рассматриваемое в целом, связано с определенной суммой возможностей, которые составляют его грубую телесную модальность, а также с множеством других возможностей, которые, в разных направлениях выходя за пределы телесной модальности, образуют собой его тонкие модальности; но все эти возможности представляют собой только одну-единственную ступень универсального существования. Из этого следует, что человеческая индивидуальность в одно и то же время и намного больше, и намного меньше того, что о ней обычно думают европейцы: намного больше

потому, что они не признают почти ничего, кроме телесной модальности, включающей в себя лишь малую часть всех возможностей человека; намного меньше потому, что эта индивидуальность вовсе не является самодостаточной реальностью и ограничена условиями лишь одного из бесчисленного множества состояний универсального существования.

Теперь мы должны перейти к рассмотрению раз личных ступеней манифестации Атмана, понятого как Личность, перейти в той степени, в какой эта манифестация образует человеческую индивидуальность; слово «образует» можно здесь употреблять в его буквальном значении, поскольку эта индивидуальность вообще не существовала бы, будучи отделена от своего принципа, то есть от Личности. Тем менее только что использованное выражение требует одной оговорки; под манифестацией Атмана следует понимать манифестацию, приписываемую Атману как принципу этой манифестации, но все же здесь не следует думать, что Атман проявляет себя каким бы то ни было образом, потому что он никогда, мы уже ранее установили, не входит в само проявление и именно по этой причине он не испытывает на себе никаких воздействий. Другими словами, атман есть «то, благодаря чему все вещи проявляются, но что само ни в чем не проявляется»; и именно положение не следует упускать из виду в дальнейшем. Мы повторим также, что атман и Пуруша представляют собой один и тот же принцип и что именно Пракрити, а не Пуруша порождает манифестацию как таковую; но если в учении Санкхья, где все вещи рассматриваются скорее с точки зрения космологии, чем строгой метафизики, под манифестацией понимают развитие, или «актуализацию», потенций Пракрити, то в Веданте манифестацию понимают совершенно иначе, так как здесь уже атман, находящийся за пределами любой модальности и любого становления, рассматривается как истинный принцип всех существующих вещей. Можно сказать, что Санкхья и Веданта представляют собой, соответственно, точку зрения «субстанции» и точку зрения «сущности» и что первая из них может быть названа «космологической», поскольку все вещи в ее рамках рассматриваются со стороны природы и становления; но с другой стороны, метафизика не ограничивает себя «сущностью», взятой в соотношении с «субстанцией», как не ограничивает она себя и бытием, в котором эти два последних термина объединяются; метафизика идет гораздо дальше, достигая Параматмана или Пурушотаммы, которые тождественны Великому Брахману, и поэтому ее точка зрения (если такое выражение здесь вообще можно применить) является истинно бесконечной.

Более того, когда мы говорим о различных ступенях индивидуальной

манифестации, следует понять, они соответствуют определенным ступеням манифестации универсальной, соответствуют в силу действия аналогии между «микрокосмом» и «макрокосмом», о которой мы уже упоминали. Это было бы легче понять, если вспомнить, что все проявленные существа оказываются в сходных условиях, ограничивающих состояния бытия, в которых они все находятся; если мы не можем, рассматривая одно отдельное существо, отделить состояние этого существа от целого, образованного всеми остальными состояниями, в иерархии которых оно находится на некотором определенном уровне, то мы тогда и вообще не способны отделить это состояние от всего, что принадлежит данной ступени универсального существования; таким образом, внутри манифестации все оказывается связанным в единое целое, подобно тому как и само это целое, взятое как бесконечное множество, связано со своим принципом, то есть с бытием, и через бытие с Высшим Принципом. Множество существует в своей модальности, но сама эта модальность иллюзорна в том смысле, что обладает мнимой реальностью, поскольку само существование этого множества основано на единстве, от которого множество происходит и внутри которого оно, в сущности, и находится. Рассматривая, таким образом, универсальное проявление в целом, мы можем, следуя формуле исламского эзотеризма сказать, что в самом множестве всех своих ступеней и всех своих модальностей существование едино; более того, здесь следует заметить, что существует важное различие между «единственностью» и «единством»: первое охватывает множество именно как множество, тогда как второе является его принципом (но не «корнем», в том смысле, в каком это слово применяется только к Пракрити), содержащим внутри себя все возможности манифестации. Поэтому будет правильно сказать, что бытие одно и что оно и есть единство, в метафизическом, а не в математическом смысле этого слова, поскольку на этой стадии область количества уже осталась позади. Между метафизическим и математическим единством возможна только аналогия, но не тождество; подобным же образом, когда мы говорим о множестве универсальной манифестации, мы имеем дело уже не с количественным множеством, поскольку само количество является особым условием определенных проявленных состояний. На конец, если бытие одно, то Высший Принцип лишен двойственности, как мы еще покажем в дальнейшем: Единство является самым первым из всех его определений, но это уже определение, и как таковое оно уже не может применяться к Высшему Принципу.

Теперь, после этих необходимых объяснений, вернемся к

рассмотрению ступеней манифестации. Необходимо, как мы видели, проводить различие прежде всего между сверхформальной и формальной манифестацией; но когда мы ограничиваем свое внимание индивидуальностью, мы всегда имеем дело только с последним видом манифестации. Так называемое человеческое состояние, как и всякое другое индивидуальное состояние, принадлежит полностью области формальной манифестации, поскольку в ряду других условий, ограничивающих это особое состояние бытия, именно наличие формы характеризует данный способ существования как индивидуальный. Следовательно, если мы обратимся к области сверхформального, то она неизбежно окажется областью сверхиндивидуальных элементов, и в том, что касается ее отношения к человеческой индивидуальности, она никогда не составляет ни содержание этой последней в целом, ни даже какой-либо ее части, но представляет собой область, соединяющую индивидуальность с Личностью. Личность остается непроявленной даже в том случае, если она рассматривается более специально, в качестве принципа проявленных состояний или как бытие, и этот принцип хотя и является, собственно говоря, принципом универсальной манифестации, но все же он сам остается за пределами этой манифестации (мы можем вспомнить о «неподвижном двигателе» Аристотеля в этой связи); с другой стороны, сверхформальная манифестация является принципом по отношению к манифестации формальной и именно благодаря этому устанавливается связь между последней и высшим непроявленным принципом, который, кроме всего прочего, является принципом общим для двух данных уровней проявления. Точно так же, если мы, в рамках формальной, или индивидуальной, манифестации, проводим различие между тонкими и грубыми состояниями, то первые из них могут играть роль принципа по отношению ко вторым, поскольку в общей иерархии проявления занимают место между ними и областью сверхформальной манифестации. Мы, таким образом, имеем перед собой что-то вроде цепочки принципов, связанных друг с другом не только логически, но и онтологически, цепочки, направленной от области непроявленного к области телесного проявления и включающей в себя, в качестве своих средних звеньев, также и области сверхформальной и тонкой манифестации; и независимо от того, имеем ли мы дело с микрокосмом или с макрокосмом, таков общий порядок, которому должно следовать раскрытие всех возможностей проявления.

Элементы, о которых у нас теперь пойдет речь, называются тваттвы, и мы будем рассматривать их в том порядке, в котором они перечисляются в учении Санкхья, за исключением, конечно же, первого и последнего из

них, то есть Пракрити и Пуруша. Некоторые из tattvas рассматриваются как «производящие творения», в то время как другие, наоборот, являются «творениями непроизводящими», и, как следствие, здесь сам собой возникает вопрос: не эквивалентно ли это деление тому, о котором мы говорили, обращаясь к ступеням манифестации, или же здесь нет даже отдаленного подобия? Например, если мы ограничиваемся индивидуальной точкой зрения, то мы естественным образом соотносим таттвы первой группы с тонкими состояниями, а таттвы второй группы — с состояниями грубыми, или телесными; более того, можно даже сказать, что тонкая манифестация в некотором отношении порождает манифестацию телесную, тогда как эта последняя уже сама не порождает никаких иных состояний; но ответ тем не менее не является таким простым. В первой группе прежде всего находится Буддхи, который и представляет собой область сверхформальной манифестации, о которой мы только что говорили; что же касается других таттв, входящих в эту группу, а именно аханкары и танматр, то они на самом деле принадлежат уже области тонкого проявления. Опять же во второй группе бхутас, бесспорно, принадлежат области грубого проявления, так как являются телесными сущностями; вместе с тем индрийяс обладают двойственной природой и рассматриваются в одно и то же время и как способности, и как органы, то есть и как психические элементы, и как телесные, и поэтому эти элементы относятся как к области тонкого, так и к области телесного проявления. Необходимо отдавать себе полный отчет в том, что та часть области тонкого проявления, о которой мы здесь говорим, является частью воздействующей на сверхтелесные модальности человеческой индивидуальности; и хотя эти последние и превосходят собой телесную модальность, поскольку непосредственный принцип ее существования содержится именно в этих модальностях, тем не менее если мы им отводим определенное место в ансамбле универсального проявления, то они оказываются на той же самой ступени, где располагается и человеческое существо. То же самое замечание справедливо и в том случае, когда мы говорим, что тонкая манифестация порождает манифестацию телесную: чтобы быть здесь точными, необходимо ввести то же самое ограничение, о котором мы только что сказали, так как одна и та же взаимосвязь не может быть установлена между иными по своей природе состояниями существования, которые хотя и остаются индивидуальными по своему характеру, но уже не являются человеческими и поэтому полностью отличаются от последних по своим предпосылкам (в число которых уже может и не входить обязательное наличие формы); эти состояния тем не

менее следует также включить в область тонкого проявления в том случае, если мы берем человеческую индивидуальность в качестве понятия для сравнения, что мы и должны делать, имея в виду, что человеческие состояния не более, но и не менее важны для нас, чем любые другие.

Здесь требуется сделать еще одно наблюдение; говоря о порядке развертывания возможностей проявления или о порядке, в котором различные элементы, соответствующие различным фазам этого развертывания, должны перечисляться, — особое внимание следует обратить на то, что этот порядок предполагает чисто логическую последовательность, обозначая в то же время реальную онтологическую связь, а также на то, что здесь не может быть и речи какой-либо последовательности событий во времени. Развитие во времени на самом деле только соответствует особому условию существования, являющемуся одним из условий, определяющих ту область, в которой мы обнаруживаем человеческое существо; существует бесконечное количество других способов развития, в равной степени возможных и реально существующих в универсальном проявлении. Поэтому человеческая индивидуальность не может быть связана во времени с другими состояниями бытия, поскольку они вполне могут оказаться вневременными: и это верно даже в том случае, когда речь идет только о тех состояниях, которые принадлежат области формального проявления. Можно добавить, что некоторые уровни человеческой индивидуальности, располагающиеся уже за пределами телесной модальности, свободны от времени, хотя и продолжают находиться в зависимости от общих условий того состояния, к которому принадлежит человеческий индивид; эти уровни на самом деле являются продолжениями того же самого индивидуального состояния, и мы в дальнейшем еще будем иметь возможность объяснить, каким образом эти уровни могут быть достигнуты путем преодоления того или иного условия из тех, что, вместе взятые, формируют телесный мир.

Теперь необходимо особо подчеркнуть одно фундаментально важное положение. Все те принципы и элементы, о которых мы говорили и которые описывались нами как отличающиеся друг от друга, на самом деле являются таковыми с точки зрения индивидуальности и только с этой точки зрения их и можно определить именно так, как мы это делали, поскольку в действительности все они представляют собой бесконечное количество модальностей «Универсального Духа» (Атмана). Иначе говоря, даже будучи случайными и ограниченными уже в силу того, что они проявлены, эти элементы служат выражением определенных возможностей Атмана, оказывающихся благодаря своей природе именно возможностями

проявления; однако эти возможности, в сущности в принципе своего существования, — никоим образом не отделимы от Атмана. Поэтому эти элементы, в их отношении к универсальному существованию, а не к существованию индивидуальных существ, вполне могут рассматриваться как сущности самого «лишенного двойственности» Брахмана, вне которого не существует уже ничего, никаких как проявленных, так и непроявленных вещей. Мухэддин ибн Араби в своем «Трактате о Едином» говорит о том же: «Аллах находится за пределами всякого сравнения так же, как и за пределами любой противоположности», что свидетельствует о полном согласии по этому вопросу между Ведантой и исламским эзотеризмом. Кроме того, то, что оставляет за своими границами какую-либо вещь, уже не может быть бесконечным, поскольку оказывается ограниченным самой этой вещью. Таким образом, Вселенная, если под этим словом понимать универсальную манифестацию в целом, отличается от Брахмана только в иллюзии, тогда как Брахман, наоборот, абсолютным образом отличается от того, что он собой заполняет, то есть от Вселенной, потому что мы не можем применить к нему ни один из определенных признаков, принадлежащих Вселенной, а также потому, что все универсальное проявление в целом является абсолютным нулем в сравнении с бесконечностью Брахмана.

Нам уже приходилось где-то говорить, что такая односторонняя связь остается основным требованием как «пантеизма», так и любой разновидности «имманентизма»; в Бхагавад-Гите то же самое ясно утверждается в следующих словах: «существа находятся во Мне, но Я Сам не пребываю в них… Мое Существование поддерживает существование всех существ, и хотя Я Сам не существую в них, но именно благодаря Мне все они существуют».[66] Опять-таки можно сказать, что Брахман есть абсолютное Целое потому, что он является бесконечным, тогда как, с другой стороны, хотя все вещи, рассматриваемые с позиции различия, и пребывают в Брахмане, но они не есть сам Брахман, — иначе говоря, их существование в качестве вещей относительных и обусловленных есть не что иное, как иллюзия с позиции Высшей реальности. То, что утверждается о вещах и что, соответственно, не может применяться к Брахману, есть не что иное, как выражение относительности, и в то же самое время сама эта относительность является иллюзорной, равно как иллюзорным является и всякое различие, поскольку ни один термин не может быть поставлен в соответствие с Бесконечностью. Только на уровне принципа все вещи являются Брахманом, но именно этот уровень, и только он один, сообщает всем вещам качество реальности; именно это не следует из виду, для того

чтобы понять дальнейшее. Процитируем даосский текст, где выражены те же самые идеи:

«Дунго-цзы спросил у Чжуан-цзы: “Где находится то, что мы называем Дао?”

— Нет такого места, где бы его не было, — ответил Чжуан-цзы…

Чжуан-цзы сказал ему: “Ваши вопросы, почтенный, совершенно не касались существа дела. У вас не было необходимости спрашивать о местопребывании Дао, ибо Дао не отделено от вещей.

Дао неслышимо, а если мы что-то слышим, значит, это не Дао, Дао незримо, а если мы что-то видим, значит, это не Дао. О Дао нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят, значит, это не Дао. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Дао нельзя дать имя.

Отвечать на вопрос о Дао — значит не знать Дао. А спрашивающий о Дао никогда не слышал о чем. О Дао нечего спрашивать, а спросишь о нем — не получишь ответа. Вопрошать о недоступном вопрошанию — значит спрашивать впустую. Отвечать там, где не может быть ответа, — значит потерять внутреннее. Тот, кто утратил внутреннее и спрашивает впустую, вокруг себя не видит Вселенной, а внутри себя не замечает Великое Начало. Поэтому он никогда не поднимется выше гор Кунь-Лунь и сможет странствовать в Великой Пустоте”».[67]

Никакое различие (включая различие между тем, кто действует, самим действием и его окончанием или результатом) не нарушает существенное тождество Брахмана, единство совпадающих в его природе причин (карана) и следствий (карья). Брахман как карана есть Брахман ниргуна, тогда как в качестве карьи он является Брахманом сагуна; первый есть «Высший» Брахман, или Пара-Брахман, тогда как второго называют Апара-Брахманом или Иншварой; но из этого ни в коем случае не следует, что Брахман перестает быть «недвойственным», так как Апара-Брахман есть не что иное, как иллюзия, и не может быть отделен от «Высшего» Брахмана, подобно тому как следствие не может быть отделено от своей причины. Следует заметить, что выражения Пара-Брахман и Апара-Брахман не могут быть переведены соответственно как «Высший Брахман» и «низший Брахман», так как эти выражения предполагают некоторое сравнение или сопоставление, которые на самом деле совершенно невозможны. Море и наполняющая его вода — это одно и то же, и их нельзя отличить друг от друга, и хотя волны, пена, брызги, капли и существуют раздельно, но это раздельное существование не предполагает,

что природа всех этих модификаций воды перестает быть одинаковой. Это сравнение с морем и водой показывает, что Брахман является здесь универсальной возможностью, которая включает в себя все частные возможности. Следствие, в сущности, не отличатся от своей причины (хотя причина представляет собой нечто большее, чем следствие); Брахман один (в качестве бытия), он лишен «двойственности» (в качестве Высшего Принципа) и не отделим от всех своих модификаций (как формальных, так и сверхформальных); он есть Атман (в любом своем состоянии), и Атман есть он (и ничем другим не может быть). Это и есть формула Высшего Тождества, выраженная настолько точно, насколько это вообще можно сделать. Одна и та же земля порождает алмазы и другие драгоценные камни так же, как она порождает и камни совершенно бесполезные; одна и та же почва порождает множество растений, привносящих огромное разнообразие листьев, цветов и плодов; одна и та же пища преобразуется в кровь, плоть и даже в волосы и ногти. Как молоко самопроизвольно превращается в творог, а вода в лед (не изменяя при этом превращении своей природы), так и Брахман в бесконечном многообразии универсального проявления проходит через бесконечную череду превращений, не прибегая при этом к помощи каких-либо инструментов и не пользуясь никакими внешними средствами; его единство и внутреннее тождество при этом не подвергаются никаким воздействиям, так что, следовательно, даже нельзя сказать, что он в действительности изменяется, хотя все вещи существуют только как следствие его изменений. Так паук плетет свою паутину из собственной субстанции, так лотос передвигается от болота к болоту без всяких органов передвижения. Но для нас это лишь видимая трудность, так как нельзя забывать, что мы здесь находимся за пределами различия между Пурушей и Пракрити, которые оба в неразделимости бытия и по этой причине входят в содержание Высшего Принципа, представлял собой его два дополняющих друг друга аспекта, если такое выражение здесь нам позволят употребить, поскольку эти два аспекта они образуют собой только в рамках нашей собственной концепции: сколь Брахман изменяется, столь он аналогичен Пракрити; если же он остается неизменным, можно говорить об аспекте, аналогичном Пуруше. Поэтому сам Брахман есть Пурушотамма, тогда как Пракрити представляет собой, по отношению к проявлению, его Шакти, иначе говоря — его «порождающую Волю», которая, в сущности, демонстрирует его Всемогущество («бездействующую» деятельность по отношению к Принципу, которая становится пассивностью по отношению к проявлению). Следует добавить, что когда такая концепция применяется к

бытию, то уже речь не идет «Сущности» и «Субстанции», но скорее о Бесконечности и Возможности; это как раз то, что дальневосточная традиция называет «активным совершенством» и «пассивным совершенством», которые тем не менее совпадают друг с другом совершенстве абсолютном. То, что Брахман неделим и не состоит из каких-либо частей, бесспорно (по меньшей мере в рамках концепции его «недвойственности»); и в видимой для нас Вселенной изменяется не его неделимость (а также не неделимость какой-либо его части, поскольку он не имеет частей и остается вечно неизменным), но он сам просто рассматривается в особом аспекте различия и дифференциации иными словами, рассматривается как сагуна и савишеша — и рассматривается таким образом прежде всего потому, что содержит в себе все возможности существования. В исламском эзотеризме Единое, в той степени, в какой оно включает в себя все аспекты Божества, рассматривается как поверхность, отражающая бесчисленные грани Абсолюта и прославляющая каждое создание, которое также находит на ней свое отражение. Эта поверхность сходна по своему значению с Майей, которая обладает кроме всего прочего и высшим аспектом, выраженным в Шакти, или во Всемогуществе Высшего Принципа. Опять же в еврейской Каббале, точно таким же образом, Кетер является «покровом», или «одеянием», Айн-Соф (Бесконечного, или Абсолютного).

Разнообразные изменения (изменения условий и способов существования) воспринимаются именно как изменения душой индивида, когда она пребывает в состоянии сна, и именно в этом состоянии ей предоставляются все внешние объекты, принадлежащие области тонкой манифестации; разнообразные иллюзорные формы (соответствующие различным модальностям формальной манифестации, которые отличны от телесной модальности) та же самая тонкая сущность (душа) воспринимает нисколько не нарушая своего единства (эти иллюзорные формы, mayavi-rupa, рассматриваются как чисто случайные и сами по себе не принадлежащие тому существу, которое их воспринимает, так что это последнее остается недосягаемым для воздействий со стороны этих мнимых изменений). В этой связи можно сделать одно интересное сравнение с учением католических теологов, и особенно с учением Фомы Аквинского по вопросу о формах, которые способны иметь ангелы; это сходство является еще более замечательным потому, что данные точки зрения совершенно отличны друг от друга. Напомним здесь о том, о чем мы уже имели возможность высказаться ранее, а именно: что все, что говорят на языке теологии об ангелах, может быть на языке метафизики

сказано относительно высших состояний бытия.

Брахман всемогущ (так как содержит в себе все возможности) и способен к любым действиям (как и к «бездействию»), не прибегая к помощи никаких инструментов; следовательно, никакой другой мотив или особый результат, кроме его собственной воли (тождественной его всемогуществу), не может рассматриваться в качестве первой причины существования Вселенной. Этой причиной является именно Шакти, о которой мы чуть выше уже говорили, именно сам Брахман, поскольку он рассматривается как универсальная возможность; более того, Шакти может быть только аспектом Принципа, и если она все же отделяется от Принципа и рассматривается отдельно, то это и есть не что иное, как «Великая Иллюзия» (Маха-Моха), или Майя в низшем и исключительно космологическом значении этого термина. Никакой случайный признак не может быть приписан Принципу, в том числе и какая-либо особая причина, и поэтому каждое отдельное существо, раскрывая свои возможности, изменяется в соответствии со своей природой; так туча рассеивает дождь, не обращая внимания на то, к чему это приведет, и этот же изобильный дождь помогает росту семян, которые в свою очередь порождают самые разные виды растений (в соответствии с различными возможностями, заложенными в этих семенах). В подтверждение сказанного приведем еще несколько цитат из даосского текста:

«Дао существует доподлинно и внушает доверие, даром что не действует и не имеет облика. Его можно воспринять, но нельзя передать, можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само себе ствол и само себе корень. Еще до появления Неба и Земли Дао существовало с незапамятных времен. Оно одухотворило божества и царей, породило Небо и Землю. Оно выше верхнего края Вселенной, а не высоко. Оно ниже нижнего края Вселенной, а не низко. Оно родилось прежде Земли, а век его не долгий. О старше самой седой древности, а возраст его не старый».[68]

«Не задумывайся, не размышляй — и ты познаешь Дао. Нигде не находись, ни в чем не усердствуй — и ты претворишь Дао. Ничему не следуй, никуда не стремись — и ты обретешь Дао».[69]

«Дао есть нечто сущее, а то, что есть воистину, не может не быть. Дао обозначает то, чем мы идем. “Нечто свершает” и “ничто не действует” — только две стороны вещей, как могут они быть Великим Простором? Если осмысленно говорить, то, сколько ни скажешь, все будет относиться к Дао. Если же говорить неосмысленно, то, сколько ни скажешь, все будет касаться только вещей. Предел же Дао и вещей не высказать ни словом, ни

молчанием».[70]

Каждый атрибут первопричины находится в природе Brahma, который сам тем не менее остается неделимым и поэтому никакое качество нельзя от него отделить. Это положение можно подкрепить следующей цитатой из Бхагавад-Гита:

«4. Мною в непроявленной форме пронизана вся эта Вселенная; все существа пребывают во Мне, но Я не пребываю в них.

5. И все же существа не пребывают во Мне, узри Мое мистическое могущество! Моя сущность — источник всех сущего — поддерживает всех существ, но не пребывает в них.

6. Как могучий ветер, носящийся повсюду, остается всегда в эфире, так и все существа пребывают во Мне; постигни это.

7. О сын Кунти, в конце кальпы все существа входят в Мою природу, а в начале следующей кальпы Я снова возрождаю их.

8. Владычествуя над Своей природой, Я снова и снова возрождаю все это множество беспомощных существ силой природы.

9. Все эти действия, о Дхананджая, не связывают Меня, ибо Я безучастен и не привязан к этим действиям.

10. Под Моим наблюдением природа производит подвижные и неподвижные существа; поэтому, о сын Кунти, вращается этот мир».[71]

«Наделенный глазом, двигающийся во сне
(крепко) спящий и находящийся за пределами сна —
Таковы четыре разных его состояния;
Четвертое — высшее среди них.
Одной своей стопой Брахман движется в первых трех
И тремя стопами движется в последнем».[72]

Здесь мы видим, что пропорции между различными состояниями переворачиваются в зеркальном отражении, когда мы переходим к метафизической точке зрения: из четырех стоп Атмана первые три имеют значение только одной стопы, когда рассматриваются с метафизической точки зрения, и в то же самое время с той же самой точки зрения последняя стопа имеет значение сразу трех. Если бы Брахман мог состоять из каких-либо частей, то мы сказали бы, что только его четверть пребывает в бытии (включающем в себя и универсальную манифестацию в целом, по отношению к которой он выступает как принцип проявления), тогда как три другие четверти находятся за пределами бытия. На эти оставшиеся три четверти можно посмотреть следующим образом: 1) все возможности

проявления в целом, которые пока еще остаются непроявленными и которые, следовательно, пребывают в абсолютном и ничем не обусловленном состоянии, как и все то, что можно отнести к высшей четверти (в той степени, в какой эти возможности уже проявлены, они принадлежат первым двум состояниям; будучи способными к проявлению, они в таком случае принадлежат третьему состоянию, которое играет роль принципа по отношению к первым двум); 2) все непроявленные возможности, которые так и останутся непроявленными (о которых во множественном числе мы можем говорить только на основе аналогии, так как все они, разумеется, находятся за пределами всякой множественности и даже за пределами единства); 3) наконец, Высший Принцип первых двух, представляющий собой Универсальную Возможность, бесконечную и абсолютную. Точно так же когда мы обращаемся к первым трем состояниям, которые, вместе взятые, образуют собой царство бытия, то мы вполне можем сказать, что первые два из них не превосходят собой третье, так как они предполагают только формальную манифестацию, тогда как третье состояние превосходит собой первые два, поскольку включает в себя как сверхформальное проявление так и непроявленное бытие. Важно заметить, что в царстве бытия не проявляется ничего, кроме возможно возможностей самого проявления, пусть даже эти возможности и будут взяты в их наиболее универсальном значении.

«Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной (лишь) познанием, (не являющейся) ни познанием, ни непознанием, невидимой (адришта), неизреченной (аграхья), неуловимой (авьявахарья) неразличимой (алакшана), немыслимой (ачинтья) неуказуемой (авья-падешья), сущностью постижения единого Атамана (пратайя-сара) растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую стону (Чатурта). Это Атман, это надлежит распознать».[73]

Следует отметить, что все, что касается необусловленных состояний Атмана, выражено только в отрицательной форме: легко понять, почему так и должно быть, поскольку в любом языке любое прямое утверждение является неизбежно частичным и определенным, то есть утверждением чего-то, что исключает что-то другое и таким образом ограничивает тот объект, относительно которого что-то утверждается. По той же самой причине это состояние называют просто «Четвертым», так как оно не может быть обозначено как-то иначе; но такое объяснение хотя и является совсем простым, тем не менее почему-то ускользает от внимания востоковедов; в этой связи можно привести один курьезный пример

неудачного объяснения: один из них даже вообразил, что название «Четвертое» свидетельствует о некоторой логической конструкции, которая осталась, по его мнению, незавершенной, и все потому, что это название напомнило ему о четвертом измерении математиков; такое сравнение является по меньшей мере неожиданным, и, разумеется, подобные суждения очень трудно воспринимать серьезно.

Каждое определение является ограничением, иначе говоря — отрицанием: следовательно, именно отрицание определения является истинным утверждением, и эти по видимости отрицательные термины, о которых мы уже здесь говорили, являются в высшей степени утвердительными. Так и слово «Бесконечность», которое также имеет отрицательную форму, выражает собой на самом деле отрицание всякого ограничения; это слово является эквивалентом полного и абсолютного утверждения, которое включает в себя всякое частичное утверждение, но которое вместе с тем не исключает из своего содержания ни одну вещь как раз потому, что полагает все вещи в равной степени, не отделяя их друг от друга; именно таким образом Универсальная Возможность включает в себя абсолютно все существующие возможности. Все, что может быть выражено в той или иной утвердительной форме, неизбежно принадлежит царству бытия, так как именно бытие является первым утверждением, или первым определением, от которого отталкиваются все остальные, подобно тому как единица является первым числом, от которого все остальные берут свое начало. В этом случае наша точка зрения является чисто метафизической, хотя следует добавить, что похожие рассуждения можно встретить и в теологии; несмотря на то что последняя обычно остается в пределах бытия, находятся среди теологов и те, кто признает только «отрицательную теологию», утверждая, что только «отрицательные» по форме атрибуты могут быть приписаны Богу. Так, например, две последние части «Таинственного богословия» Дионисия Ареопагита поразительно похожи на текст, который мы только что цитировали, вплоть до используемых там и там выражений.

Сам по себе Атман не является ни проявленным (вьякта), ни непроявленным (авьякта) существом:

Атман есть принцип как проявленного, так и непроявленного (хотя можно сказать, что сам этот Высший Принцип оказывается в наивысшей степени непроявленным, насколько вообще к нему применимы хоть какие-то характеристики). «Туда не проникает глаз, не проникает ни речь, ни разум. Мы не знаем, не распознаем, как можно учить этому. Поистине это отлично от познанного и выше непознанного — так слышали мы от

древних, которые разъяснили нам это. Что невыразимо речью, чем выражается речь, — знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом мире люди».[74]

Шанкарачарья добавляет к этому отрывку следующий комментарий: «Ученик, который внимательно читает толкования писаний о природе Брахмана, полагает, что знает Брахмана лучше других (по крайней мере в теории); но несмотря на то, что его уверенность имеет некоторые основания, это мнение все же ошибочно. В действительности смысл любого текста Веданты заключается в том, что сознание любого существа, обладающего Знанием, тождественно Брахману (постольку, поскольку само познание Высшего Тождества уже реализовано). Какое-либо определенное знание возможно в отношении всего, что может стать объектом познания: но оно невозможно в отношении Того, Кто не может стать таким объектом. Это и есть Брахман, который является субъектом любого познания, и такой субъект способен познать все вещи (включенные в содержание его бесконечного сознания, которое тождественно Универсальной Возможности), но он не может стать объектом самопознания (поскольку в «границах» его тождества с самим собой, которое, между прочим, не является результатом какого-либо отождествления, невозможно провести никакое различие между субъектом и объектом, и сам этот субъект не может перестать быть «познающим» ради того, чтобы стать «познанным»), подобно тому как огонь может сжигать любые вещи, но не способен сжечь сам себя. И уж тем более нельзя сказать, что Брахман способен стать объектом познания для кого-то еще, кроме самого себя, так как вне его нет никого и ничего, что может обладать знанием (всякое знание, даже относительное, является не чем иным, как частицей знания абсолютного и высшего)».[75]

Именно об этом говорит следующий текст: «Если ты считаешь, что хорошо знаешь Брахмана, то, несомненно, ты лишь немного знаешь образ Брахмана — относится ли это к тебе или к богам. Итак, это должно быть рассмотрено тобой, ибо я считаю это известным. Я не считаю, что хорошо знаю, и не знаю, что не знаю его. Кто из нас знает его, тот знает его, и не знает, что не знает. Кем Брахман не понят, тем понят, кем понят, тот не знает его. Он не распознан распознавшими, распознан нераспознавшими».[76]

А вот даосский текст, который почти совпадает с этим отрывком из Упанишад:

«Великая Чистота спросила Бесконечность: “Вы знаете Дао?”

— Нет, не знаю, — ответила Бесконечность.

Потом Великая Чистота задала тот же вопрос Недеянию, и Недеяние сказало: “Я знаю Дао”.

— А есть ли у твоего знания число? — спросила Великая Чистота.

— Да, есть.

— Что же это за число?

— Мое знание Дао может возвысить и может унизить, может связать и может разъединить. Вот как можно считать благодаря моему знанию.

Великая Чистота спросила об этих словах у Безначального: “Кто же прав: Бесконечность, которая не знала, или Недеяние, которое знало?”

— Незнание глубоко, знание поверхностно, — ответило Безначальное. — Не знать — это внутреннее, а знать — это внешнее.

Тут Великая Чистота вздохнула и сказала: “Значит, мы знаем благодаря незнанию! А не знаем из-за знания! Кто же знает знание, которое не знает?”

— Дао неслышимо, а если мы что-то слышим, значит, это не Дао, ответило Безначальное. — Дао незримо, а если мы что-то видим, значит, это не Дао. О Дао нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят, значит, это не Дао. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Дао нельзя дать имя».[77]

Обращаясь непосредственно к природе человеческого существа, рассматриваемого во всех его состояниях, следует отталкиваться от представления о нем как о композиции разнородных элементов, существующих как единое целое на протяжении всей жизни индивида. Необходимо при этом особо подчеркнуть тот факт, что состояния, принадлежащие индивиду как таковому, то есть не только телесные, но и тонкие, субтильные состояния, — это, в сущности, состояния прежде всего живого человека. Из этого утверждения тем не менее еще не следует вывод, что тонкие состояния исчезают именно в момент телесной смерти и исчезают в результате смерти тела; наоборот, мы уверены, что человек в этот момент проходит определенный отрезок своего существования, и проходит его именно в тонкой, субтильной модальности; но сам этот отрезок является только переходной фазой процесса погружения всех качеств индивида, которые были проявлены, в область непроявленных состояний, фазой, наличие которой можно легко объяснить, принимая во внимание то «среднее» или, иными словами, переходное положение, которое занимают сами тонкие состояния. Правда, иногда говорят о продолжении, и даже бесконечном продолжении, жизни человеческого индивида после смерти тела, и в таких случаях эту посмертную жизнь

необходимо связывать с тонкими, или со сверхтелесными, модальностями существования этого индивида; однако в любом случае это продолжение нельзя ни в коем случае отождествлять с теми тонкими состояниями, которые были доступны индивиду на протяжении его земной жизни. Необходимо понять, что в содержание одного и того же понятия «тонких состояний» мы вынуждены включать самые разные и самые сложные модальности, и вынуждены делать так даже в том случае, если мы ограничиваемся только областью человеческого существования; по этой причине нам следует с самого начала подчеркнуть, что сам термин «тонкие состояния» следует всегда понимать в его отношении к телесному состоянию, которое является в этом случае чем-то вроде исходного пункта; потребность в более точном значении понятия «тонких состояний» возникает только в силу их противоположности состояниям телесным, которые, со своей стороны, всегда кажутся нам достаточно определенными по той простой причине, что они представляют собой именно то положение, в котором мы себя обнаруживаем в данный момент.

Мы теперь должны обратиться к вопросу о так называемой «посмертной эволюции» человеческого существа, или, другими словами, к рассмотрению того, что следует для этого существа после его смерти, к рассмотрению, если говорить более точно, процесса диссолюции той композиции разнородных элементов, о которой мы только что упоминали и которая, собственно говоря, и составляет человеческую индивидуальность. Кроме того, следует заметить, что тогда, когда этот процесс диссолюции имеет место, никакого, строго говоря, человеческого существования уже нет, так как именно эта композиция элементов, их временное соединение, и есть индивид; единственный случай, когда еще можно называть существование после смерти человеческим существованием, связан с теми продолжениями индивидуальной жизни, о которых мы уже говорили; в этом случае хотя индивидуальность уже и не является законченной с точки зрения полноты манифестации (поскольку телесное состояние уже утрачено, то соответствующие ему возможности раскрыты полностью и окончательно), тем не менее некоторые ее тонкие, или психические, элементы остаются еще не растворенными в области непроявленного существования. Во всех других случаях существование уже не может быть названо человеческим, поскольку то состояние, к которому этот термин применяется, уже осталось позади и уже произошел переход в другое состояние, которое никак нельзя назвать индивидуальным; таким образом, существо, которое ранее было человеком, перестает быть таковым и становится чем-то иным, точно так же как в момент рождения это

существо в свое время стало человеческим существом, перейдя из какого-то иного состояния в то, в котором мы сейчас находимся. Более того, если рождение и смерть понимать в самом широком значении, то станет очевидно, что они являются изменениями, которые аналогичны друг другу и представляют собой начало и конец цикла индивидуального существования; и действительно, если бы было возможно занять какую-то позицию за пределами данного состояния и наблюдать, каким образом различные состояния связаны друг с другом, то сразу стало бы ясно, что рождение и смерть представляют собой строго эквивалентные друг другу феномены и смерть в одном состоянии является в то же самое время рождением в другом. Иначе говоря, одно и то же изменение является и смертью, и рождением в соответствии с тем состоянием, или тем циклом существования, в рамках которого это изменение рассматривается, поскольку оно знаменует собой точку, общую для двух разных состояний, или процесс перехода из одного состояния в другое; и то, что справедливо здесь для различных состояний, на другом уровне остается справедливым и для различных модальностей одного и того же состояния, внутри которого эти модальности, раскрывая собственные возможности проявления, образуют множество вторичных циклов, а эти вторичные циклы, вместе взятые, объединяются уже в более обширный цикл существования. Эти касающиеся смерти и рождения рассуждения применимы как в отношении макрокосма, так и к микрокосму; хотя у нас здесь нет времени останавливаться на этом вопросе, но тем не менее читатели все же могут составить себе некоторое представление о том, как некоторые выводы этих рассуждений связаны с теорией космических циклов.

Ко всему этому, наконец, следует добавить, что сама процедура определения признаков вида (то есть процедура выявления для какого-либо существа, например человеческого, определенных свойств, представляющих собой такие предпосылки, при наличии которых существование этого существа становится возможным) имеет значение только в пределах данного состояния и не может применяться за его границами. Это должно быть очевидно, так как эти признаки вида ни в коем случае не могут играть роль трансцендентного принципа по отношению к этому индивидуальному состоянию, поскольку сами они принадлежат той же самой области существования и, следовательно, сами ограничены теми же самыми условиями, что и эта область в целом. По этой причине существо, которое переходит в иное состояние, уже не является более человеком, поскольку ни в каком отношении не соответствует признакам человеческого рода; должно быть понятно, что мы пока везде

употребляли слово «человеческий» только в его точном и совершенно буквальном значении, в каком оно и применяется исключительно к человеку-индивиду; здесь не может быть и речи о каких-либо аналогиях, которые возможны в рамках концепции «Универсального Человека».

Выражение «посмертная эволюция» требует некоторых оговорок, так как легко может вызвать разного рода недоразумения. В первую очередь, поскольку смерть здесь рассматривается как разрушение человеческой композиции, очевидно, что слово «эволюция» не может быть понято в значении какого-либо индивидуального развития, так как мы, наоборот, имеем дело именно с процессом растворения индивидуальности в области непроявленных состояний; этот процесс может оцениваться даже в качестве «инволюции» с точки зрения самого индивида. Однако нельзя сказать, что этот процесс вызывает разрушение индивидуальности, поскольку внутри самой области непроявленного все возможности, образующие саму индивидуальность, остаются неизменными; тем не менее, поскольку индивидуальность как таковая существует только в проявлении, было бы правильно говорить, что только ее возвращение в область непроявленного означает ее исчезновение в качестве именно индивидуальности: она не уничтожается (потому что ничто не может перестать существовать), но «преобразуется» Этимологически слово «эволюция» не означает почти ничего другого, кроме «развития» и «раскрытия», и в этом значении его вполне можно применять по отношению к любому циклу проявления; но мы отдаем себе отчет, что в современном языке это слово употребляется совершенно иначе и почти всегда оказывается синонимом слову «прогресс». Мы уже имели возможность высказать свою точку зрения на эти чисто современные идеалы «эволюции» и «прогресса», которые, распространяясь с чрезмерной скоростью, привели к полному упадку и извращению ментальности европейца наших дней; было бы бесполезно все это еще раз повторять здесь. Мы просто напомним, что о прогрессе можно говорить только в относительном смысле, всегда обращая внимание на то, в каком отношении это понятие используется и в каких границах; при соблюдении этих условий не остается ничего общего с той идеей «абсолютного прогресса», о которой начали говорить с конца восемнадцатого столетия и которую нашим современникам нравится называть «эволюцией», поскольку в их ушах это слово звучит как более «научное». На Востоке, как и на Западе в древности, не могли принять эту идею «прогресса» как-то иначе, чем в том самом относительном смысле, о котором мы только что говорили, то есть до пускали ее только как идею второстепенной важности,

совершенно ограниченную по своему содержанию и лишенную какого-либо метафизического значения, так как она принадлежит в действительности к той категории идей, которые применимы только в некоторых частных случаях. С точки зрения «эволюции» не существует ничего универсального, да и вообще невозможно представить, как может какое-либо существо «эволюционировать» в пределах двух определенных точек, или «прогрессировать» пусть даже и до бесконечности, в каком-либо заданном направлении; такого рода концепции лишены всякого значения и свидетельствуют о полном невежестве их авторов относительно самых элементарных принципов метафизики. Еще можно было бы говорить об «эволюции» человеческого существа, для того чтобы передать идею его перехода к более высокому состоянию; но и в этом случае совершенно необходимо сделать оговорку о строго относительном значении этого термина, который распространяется только на это существо, а во всех других случаях не может быть и речи ни о «эволюции», ни о «инволюции», в каком бы значении мы эти слова ни брали.

Другая оговорка, которую требуется сделать, касается использования слова «посмертная»: только с особой точки зрения человеческого индивида, и только потому, что существование его обусловлено, помимо всего прочего, временем, можно говорить о том, что происходит «после смерти», а также о том, что случается «до рождения», поскольку во всех подобных выражениях сохраняется хронологическое значение слов «до» и «после». Сами же эти состояния, если они находятся за пределами области существования человеческой индивидуальности, ни в коем случае не являются состояниями во времени и, следовательно, не могут быть расположены ни в каком хронологическом порядке; это верно даже и для тех состояний, которые в качестве своих предпосылок предполагают некоторую длительность, или последовательность, но такую, которая уже не является последовательностью событий во времени. Что же касается непроявленных состояний, то и без всяких слов ясно, что они находятся вне всякой последовательности, так что понятия предыдущего и последующего, даже в их самом широком значении, неприменимы к этим состояниям ни при каких условиях. В этой связи можно заметить, что даже во время своей жизни человек утрачивает понятие времени, когда его сознание покидает царство индивидуального, как это происходит во время глубокого сна или в экстатическом трансе; в той мере, в какой оно пребывает в каком-либо из этих состояний, время для него больше не существует.

Следует также упомянуть и о том случае, когда посмертное состояние

принимает форму простого продолжения индивидуальной жизни человека: это продолжение может быть расположено в «вечности», то есть во временной неопределенности или, иначе говоря, в такой последовательности, которая все еще принадлежит времени; но в этом случае время уже не имеет ничего общего с тем временем, в котором проходит телесное существование. Кроме того, это состояние не является одним из тех, которые заслуживают особого интереса с метафизической точки зрения, поскольку с этой точки зрения более важна возможность выйти за пределы условий индивидуального существования, чем оставаться в этих пределах до бесконечности; если мы и чувствуем потребность обратиться к этому состоянию, то только для того, чтобы учитывать все возможные случаи, а так же потому, что это продолжение человеческого существования сохраняет возможность достичь «Освобождения», минуя другие индивидуальные состояния. Как бы то ни было, оставив в стороне этот последний случай, можно сказать следующее: если о нечеловеческих состояниях говорят как о происходящих «перед рождением» или «после смерти», то это делают прежде всего потому, что они кажутся связанными с человеческой индивидуальностью; но именно поэтому важно осознать, что вовсе не индивидуальность вступает в эти состояния и проходит их одно за другим, поскольку они находятся уже за пределами сферы ее существования и не соприкасаются с ней именно как с индивидуальностью. Более того, существует область значений, в границах которой понятия предыдущего и последующего могут применяться совершенно независимо от всякого представления о последовательности как хронологической, так и любой другой; в этой области мы имеем дело с таким порядком вещей, благодаря которому различные состояния взаимосвязаны и обусловливают друг друга не только логически, но и онтологически; таким образом, если в этой области одно явление оказывается следствием другого, то можно сказать, что оно идет после него. Эта область значений используется в символизме времени, который служит для выражения общей теории циклов, хотя с точки зрения метафизики следует всегда помнить, что здесь мы в действительности имеем дело с абсолютной одновременностью всех состояний и представление о последовательности событий применяется в этом случае чисто условно.

Все вышеупомянутые замечания были сделаны ради того, чтобы опередить любое стремление приписывать выражению «посмертная эволюция» такую значимость и такой смысл, каким оно на самом деле не обладает, да и не может обладать. Мы продолжим исследовать те

процессы, к которым это выражение относится и сущность которых должна стать уже понятной из предыдущих рассуждений. Последующее изложение будет построено на Брахма-сутре и на традиционном комментарии к ней (под которым мы подразумеваем в первую очередь комментарий Шанкарачарья); но мы должны подчеркнуть, что это не будет буквальный перевод; и тут и там мы обнаружим необходимость обобщить этот комментарий и прокомментировать его уже в свою очередь, поскольку без этого никакое обобщение нельзя будет завершить, как это, кстати, чаще всего и случается при попытках интерпретировать восточные тексты.

«В той мере, в какой это касается условий индивидуального существования, дух того человека, который практикует медитацию (в течение своей жизни не достигая высших состояний бытия), остается привязанным к тонким формам (которые могут рассматриваться как прототипы индивидуальности, поскольку тонкая манифестация представляет собой среднюю ступень между областью непроявленного и областью телесной манифестации и играет роль принципа по отношению к последней); и в этой области тонких форм он соединяется с разного рода витальными факторами (растворяясь, или «сворачиваясь», в них)».[78] Принято считать, что должна быть какая-то форма, в которой сущность могла бы быть выражена уже в силу того обстоятельства, что условия ее существования все еще принадлежат области индивидуального; и это может быть только тонкая форма, поскольку кроме нее остается лишь телесная форма и поскольку тонкая форма должна существовать и после смерти тела, предшествуя ему в общем порядке проявления, который воспроизводит в обратной последовательности порядок возвращения в непроявленное состояние; это тем не менее не означает, что в таком случае тонкая форма должна быть той же самой, что и во время телесной жизни, где она действует как двигатель человеческого существа, пребывающего как бы в состоянии сна. Существует определенная неразрывная связь между различными состояниями существования, и тем более между различными модальностями, образующими одно и то же состояние манифестации. Человеческий индивид даже на уровне сверхтелесных модальностей своего существования испытывает влияния со стороны уже исчезнувшей телесной модальности; кроме того, существуют психические, ментальные и иные элементы, которые не способны существовать разорвав всякую связь с телом. Поэтому процесс дезинтеграции тела предполагает наличие и этих элементов в той мере, в какой они продолжают быть связанными с телом и, следовательно, остаются вполне реальными для человека в момент его смерти, понятой здесь в самом обычном смысле

слова. Мы уже говорили, что индивидуальное состояние как таковое, то есть рассматриваемое в самом общем смысле, а не только как человеческое состояние, можно определить на основании признака формы; но следует принять во внимание, что сама эта форма совсем не обязательно связана с пространством и временем, как это происходит в случае с телесными состояниями; эта форма не может оставаться той же самой в случае с нечеловеческими состояниями, которые зависят уже не от пространства и времени, а от совершенно иных условий. Что же касается тонкой формы, то если она и не освобождается от времени (хотя это время уже совсем не то, каким оно было в условиях телесного существования), то по меньшей мере освобождается от пространства, и поэтому можно не обращать внимания на попытки изобразить тонкую форму в виде «двойника» тела. Даже психологи признают, что «ментальная способность» — или индивидуальное мышление, единственное, что они способны понять, — существует за пределами пространства; это доказывает полное невежество «неоспиритуалистов», которые хотят «локализовать» сверхтелесные модальности индивида и полагают, что посмертные состояния располагаются где-то в пространстве. Нельзя также рассматривать тонкую форму как «матрицу» тела, нельзя именно потому, что, как уже было сказано, она является прототипом индивидуальности с самого начала ее манифестации; это именно тонкий прототип, а не телесный эмбрион, на санскрите обозначаемый словом пинда; этот прототип предшествует рождению индивида, так как содержится в Хираньягарбха с самого начала манифестации цикла, представляя собой одну из возможностей, раскрывающихся в проявлении; но это предсуществование является еще только виртуальным, в том смысле, что оно еще не является тем состоянием бытия, каким оно будет в области тонких форм, оно еще не пребывает в действительности в состоянии человеческой индивидуальности. Нам слишком хорошо известна склонность европейцев прибегать к самым грубым представлениям, что уже привело к огромному количеству самых серьезных ошибок, и поэтому мы здесь чувствуем себя обязанными сделать все возможные предостережения.

«Человек может оставаться в этом состоянии (в том же самом индивидуальном состоянии, где он привязан к области тонких форм) до тех пор, пока внешняя сила (пралайя, возвращающая все в непроявленное состояние) не растворит все проявленные миры (актуального цикла, включающего в себя как телесные, так и тонкие состояния, — иначе говоря, область существования человеческой индивидуальности, взятую в целом), — погружая их (вместе со всеми существами этих миров) в лоно

Брахмана; но и тогда человек соединяется с Брахманом как бы во сне (то есть так и не достигнув в полной мере «Высшего Отождествления»)». Используя язык западных эзотерических школ, можно сказать, что этот случай в точности соответствует «пассивной реинтеграции», тогда как подлинная метафизическая реализация является «активной реинтеграцией», предполагающей, что человек достигает своего абсолютного и окончательного состояния. То, что происходит в жизни обычного человека, как раз и имеется в виду в сравнении этой жизни с глубоким сном; подобно тому как из состояния сна человек возвращается обратно в индивидуальное состояние, так и для существа, только пассивным образом соединившегося с Брахманом, оказывается возможным вернуться в другой цикл манифестации; результат, достигнутый этим существом во время его пребывания в человеческом состоянии, еще не является «Освобождением», или истинным бессмертием, и этот случай можно сравнить с тем, что происходит с существом, которое, вместо того чтобы оставаться в человеческом состоянии до действия пралайи, переходит после смерти тела в иное индивидуальное состояние. Кроме этого есть еще один случай, когда реализация высших состояний, и даже «Высшего Отождествления», не достигнуто при жизни, достигается в посмертных состояниях индивидуальности; в таком случае виртуальное бессмертие становится актуальным, несмотря на то что произойти это может только в самом конце цикла; это состояние называют «отсроченным Освобождением». В обоих случая существо, которое называют дживатма и которое остается привязанным к тонким формам существования, на протяжении всего цикла обнаруживает себя «инкорпорированным» в Хираньягарбху, которая называется также джива-гхана; оно остается под воздействием тех особых условий существования, которые и есть жизнь (джива) и которыми ограничена Хираньягарбха в общей иерархии существования.

«Эта тонкая форма (в которой человек, сохраняющий свое человеческое индивидуальное состояние, размещается после смерти) не может быть воспринята (в сравнении с телесными формами) чувствами как в том, что касается ее размеров (поскольку она находится за пределами пространственного существования), так и в том, из чего она состоит (то есть ее особой субстанции, которая не является комбинацией телесных частиц); следовательно, она вообще не воздействует на восприятие (или на внешние чувства) человека в тот момент, когда она («живая душа») отделяется от его тела. Не воздействует на нее также ни сожжение, ни какая-либо другая обработка, которой может быть подвергнуто тело после

смерти (поскольку смерть и является результатом этого отделения, в силу которого никакое чувственно осязаемое действие уже не может отразиться ни на этой тонкой форме, ни на индивидуальном сознании, уже не связанном с телом). Она доступна чувствам только благодаря жизненному теплу (качеству, присущему ей постольку, поскольку сама эта тонкая форма связана с началом огня) и только в той степени, в какой она обитает в теле, которое становится холодным (в результате бездеятельности организма в целом) во время смерти тогда, когда она (тонкая форма) покинула его (хотя все другие качества телесной формы остаются без видимых изменений), и которое было теплым (и двигающимся) тогда, когда она жила в нем».

«Но тот человек, который получил (еще до своей смерти, всегда понимаемой как отделение от тела) истинное знание о Брахмане (что предполагает действительное пребывание во всех состояниях бытия благодаря метафизической реализации, без которой возможно только несовершенное и чисто символическое знание), уже не проходит (последовательно) через те же самые стадии в обратном порядке (возвращаясь в индивидуальное состояние из области телесной манифестации в область манифестации тонкой со всеми его модальностями, а затем в область непроявленных состояний, где условия индивидуального существования в конце концов исчезают). Он переходит прямо (в это последнее состояние, и даже за его пределы, если оно рассматривается только как принцип проявления) в область Единого, где находится Брахман, с которым он себя теперь отождествляет, подобно тому как река (олицетворяющая здесь поток существования, проходящий через все состояния и все проявленные миры), приближаясь к своему устью (олицетворяющему конец, или последнюю ступень существования), сливается с волнами океана (самудра, соединяющая все потоки, символизирует собой полноту возможностей Высшего Принципа). Все его способности, а также элементы, из которых составлено его тело, шестнадцать составных частей (шодаша-колах) его человеческого существа (пять танматр, манас и десять чувственных деятельных способностей), полностью переходят в непроявленное состояние (авьякта, где они все постоянно пребывают в качестве неизменных возможностей существования), и этот переход не предполагает никаких изменений в природе самого существа (похожих на те разнообразные изменения, которые неизбежно предполагаются на промежуточных стадиях, так как эти стадии еще принадлежат области «становления»). Имя и Форма (намарупа, определяющая собой сущность и субстанцию индивидуального

проявления) также исчезают (как условия, ограничивающие само существование); и, являясь теперь уже «неделимым» на какие-либо части, или элементы, из которых была составлена его земная форма (находившаяся в проявленном состоянии в зависимости от различных модусов количества), он освобождается от всех предпосылок индивидуального существования (так же, как и от всех других предпосылок каких-либо особых и определенных состояний бытия, даже от сверхчеловеческих состояний, поскольку теперь он пребывает в абсолютном и ничем вообще не обусловленном состоянии)».

Часть 3. ТРАДИЦИОННЫЕ НАУКИ

В третью часть вошли работы, из которых при желании можно составить определенное представление не только об общих принципах традиционных наук, но и о символике, используемой в алхимии и Таро. Этот раздел нельзя не открыть главой из уже переведенной на русский язык книги «Кризис современного мира», поскольку эта глава лучше, чем какая-либо иная работа Генона, может послужить в качестве введения в область сакрального знания. В работе над данным разделом использовались следующие издания:

Guenon R. La crise du monde moderne. Paris, Gallimard. 1946.

Guenon R. Symboles de la science sacree. Paris, Gallimard. 1986.

Guenon R. Formes traditionalles et cycles cosmique. Paris, Gallimard. 1970.

Guenon R. Comtes rendus. Paris, 1973.

Guenon R. Melanges. Paris, 1976.

Наука сакральная и наука для профанов

Ранее мы уже говорили, что в традиционных обществах в основе всего находится интеллектуальная интуиция. Иначе говоря, метафизическая доктрина является самым важным элементом такого общества, а все остальные области человеческой жизни оказываются либо прямыми следствиями из этой доктрины, либо ее применением к тому или другому особому уровню существования. Это справедливо не только в том, что касается различных общественных учреждений, но распространяется также и на науки, то есть на те области знания, которые по своему характеру являются относительными и которые рассматривают в качестве различных способов применения фундаментальных принципов. Таким образом, подлинная иерархия существует в этих обществах везде и во всем; с другой стороны, все относительное совсем не рассматривается как нечто вообще несуществующее, поскольку было бы просто глупо не учитывать эти уровни реальности в той мере, в какой это необходимо. Однако они учитываются только надлежащим способом, то есть в качестве вещей второстепенных и производных, и к тому же всегда в соответствии с тем, какое место в реальности занимает та или иная вещь в зависимости от того, насколько удалена она от области высших фундаментальных принципов.

В том, что касается науки, существуют два различных способа ее рассмотрения, две различные и во многом несовместимые друг с другом концепции, одна из которых принадлежит традиционному обществу, в то время как другая является чисто современной. Мы уже упоминали и о тех традиционных науках, которые когда-то существовали в средние века, и о тех, которые и сегодня существуют на Востоке, хотя европейцам в наши дни об этом чаще всего ничего не известно. Необходимо добавить, что в каждом традиционном обществе существовали свои особые традиционные науки, и это легко можно объяснить тем обстоятельством, что эти науки относятся не к уровню фундаментальных принципов, остающихся всегда неизменными, а к уровню их применения, то есть к уровню частному и в определенной мере относительному. Поскольку этот уровень всегда является так или иначе обусловленным и ограниченным, то следует учитывать всю совокупность обстоятельств, связанных с ментальностью и другими особенностями существования того или иного народа, включая и особенности того циклического периода истории, на котором этот народ в действительности находится. Как мы уже ранее выяснили, иногда для

изменения этих обстоятельств необходимо определенное внешнее вмешательство, которое, между прочим, в том, что касается традиции, изменяет только ее внешние формы; сама же метафизическая доктрина может изменяться только со стороны ее особой формы выражения, подобно тому как если бы она переводилась с одного языка на другой. Какой бы особенной ни была эта форма выражения, следует сказать, что существует только одна-единственная метафизическая доктрина, как и одна и единственная истина. Но дело обстоят совершенно иначе в области применения метафизических принципов, поскольку все, что связано с наукой, а также с различными общественными учреждениями, относятся уже к уровню множества, к уровню многообразия состояний существования. Эти различные способы выражения и применения единой истины и представляют собой множество различных традиционных наук, причем иногда некоторые из таких наук могут иметь один и тот же предмет. Хотя в наши дня логики и утверждают, что любая наука полностью определяется предметом своего исследования, но такое утверждение является, в сущности, значительным упрощением, так как сама точка зрения, с которой этот предмет рассматривается, также существенно влияет на содержание данной науки. Поэтому количество возможных наук является бесконечным и науки, исследующие один и тот же предмет с различных точек зрения, используют иногда настолько различные методы, что в действительности их не следует даже сравнивать друг с другом. Это особенно справедливо в том случае, если речь идет о внешне похожих науках, которые принадлежат различным традиционным обществам и уже в силу этой причины не могут быть тождественными друг другу даже тогда, когда они имеют одно и то же название. Но гораздо дальше друг от друга отстоят традиционные науки и те разновидности познания, которые принято называть науками в современном мире. Даже при самом поверхностном взгляде на вещи должно быть очевидно, что один и тот же предмет исследования рассматривается здесь в совершенно различных условиях; при более же основательном анализе между этими науками вообще нельзя найти ни одного общего признака.

Было бы весьма кстати привести несколько примеров для подтверждения наших слов. Начнем с обычной науки — «физики» и сравним то, как ее понимали ранее, с тем, что под эти словом понимают в современном мире. Огромное различие бросается в глаза даже в том случае, если мы ограничимся только западным миром. Слово «физика» в его изначальном этимологическом смысле означает буквально «науку о природе». Эта наука изучает наиболее общие законы «становления»,

поскольку слова «становление» и «природа» являются синонимами, и именно так греки, как, например, Аристотель, и понимали эту науку. Другие частные науки, исследующие эту же сферу реальности, являются «спецификациями» физики по отношению к той или иной более узкой области существования. Уже здесь можно заметить определенное искажение смысла слова «физика» в современном мире, так как сегодня оно означает лишь одну частную науку среди многих других, которые в свою очередь также являются науками о природе. В этом обстоятельстве следует видеть ярчайший пример дробления, характерного для современной науки в целом: порождаемая аналитическим способом мышления «специализация» дошла уже до такой степени, что люди, испытавшие на себе ее влияние, уже не в состоянии даже представить, что может существовать наука, занимающаяся всей природой в целом. Определенные недостатки этой специализации часто привлекают к себе внимание, поскольку она неизбежно ограничивает любую точку зрения; но даже те люди, от внимания которых это обстоятельство не ускользает, тем не менее согласны принять его в качестве неизбежного зла в условиях такого количества детального знания, какое уже не возможно освоить в целом. С одной стороны, они даже не догадываются, что детальное знание само по себе не имеет никакой ценности и никак не оправдывает отсутствие того синтетического знания, которое могло бы сложиться в других условиях, поскольку оно хотя и ограничено сферой относительного, но все-таки представляет собой знание более высокого уровня в сравнении со знанием простых фактов и деталей. С другой стороны, они не обращают внимания на то обстоятельство, что сама невозможность соединить множество деталей и фактов порождается неспособностью свести их к высшему принципу и упорным стремлением начинать всякое новое исследование снизу и извне, тогда как подлинную ценность наука будет иметь в том случае, если в ней используется совершенно противоположный метод.

Если сопоставить античную физику с современной, но не с той наукой, которая известна современным европейцам под этим именем, а со всей совокупностью естественных наук (именно эта совокупность и соответствует античной физике), то сразу станет понятно, насколько физика была подвержена дроблению на множество «специальных наук», между которыми иногда очень трудно найти что-либо общее. Но это еще самое первое и поверхностное наблюдение, и не следует думать, что, соединив все эти специальные науки, можно получить нечто подобное античной физике, так как на самом деле в этих двух случаях мы имеем

перед собой совершенно различные подходы к исследованию природы. В традиционном обществе все науки берут свое начало в области фундаментальных принципов и являются, в сущности, частными приложениями этих принципов; в современном же обществе именно от этой связи научного знания с областью принципов решительно отказываются, для Аристотеля физика по отношению к метафизике была вторичной наукой и, следовательно, зависела от метафизики, являясь применением к сфере природы принципов, стоявших над природой и лишь отражавшихся в ее законах; это же можно сказать и о космологии средних веков. В современном мире, напротив, стремятся во что бы то ни стало утвердить самостоятельность наук, их независимость от чего бы то ни было, отвергая все, что находится за пределами научного знания, или, по крайней мере, провозглашая то, что там находится, «непознаваемым», для того чтобы вообще перестать с ним считаться. Такое отрицание существовало на практике еще до того, как его попытались выразить в теориях вроде «Позитивизма», или «агностицизма», и можно даже сказать, что это отрицание и являлось исходной точкой современной науки в целом.[79] Только в девятнадцатом столетии европейцы начали не только открыто заявлять о своем невежестве (поскольку называть себя «агностиком» равноценно тому, чтобы назвать себя «невеждой»), но и отказывать другим даже в возможности обладания тем знанием, которое теперь для них оказалось недоступным; само это обстоятельство было еще одним свидетельством продолжающейся интеллектуальной деградации Запада.

Характерное для современного мира стремление полностью разорвать все связи науки с областью принципов, для того чтобы обеспечить ее мнимую независимость, лишает эту науку какой-либо ценности и делает ее даже неинтересной с точки зрения самого познания. В конце концов это стремление может завести науку в такой тупик, из которого уже не будет возможности выбраться. Следует заметить, что нечто подобное произошло и в области общественной жизни, где наши современники попытались отделить все временное, светское, от духовного. Мы не хотим сказать, что здесь вообще не существует различий; они имеются уже потому, что светское и духовное относятся к разным сферам жизни, подобно тому как различаются между собой метафизика и традиционные науки, но обычная ошибка аналитического подхода заключается в том, что стирается существенная граница между простым различием и абсолютным разделением (между дифференциацией и сепарацией). Только благодаря такому абсолютному разделению (сепарации) временная, светская, власть потеряла свою подлинную легитимность; то же самое, только

применительно к области интеллекта, можно сказать и о науках.

Кроме того, всякое развитие в сфере таким образом «отделенной» науки вовсе не ведет к углублению познания, как иногда полагают. Напротив, познание остается чисто поверхностным и сводится лишь к упомянутому выше знанию деталей и фактов или к обстоятельному, но совершенно бесплодному анализу этих деталей и фактов, которым можно заниматься до бесконечности, ничуть не приближаясь к истине. Следует также добавить, что европейцы занимаются своей наукой вовсе не ради самой науки: их главной целью является не чистое знание, пусть даже и невысокого уровня, а всего лишь возможность его практического использования, в чем можно легко убедиться, обратив внимание на тот факт, что наши современники соединяют науку прежде всего с промышленностью, в силу чего большинство видит представителя науки в обыкновенном инженере.

В современном мире наука потеряла не только какую-либо глубину познаний, но и всякую стабильность. В традиционном обществе наука, будучи связанной с областью принципов, оставалась такой же неизменной, как и они, если это позволял предмет исследования; теперь же, утратив эту связь и занимаясь только постоянно изменяющимся миром, она не может уже найти нигде твердого основания для своих выводов. Если прежде она основывалась на абсолютной достоверности, то сегодня она имеет дело лишь с вероятными и приблизительными, чисто гипотетическими, предположениями, которые, между прочим, часто оказываются обыкновенным вымыслом. Более того, если современная наука, используя собственные методы познания, и приходит к согласию в том или ином своем положении с доктринами древних традиционных учений, то совсем не стоит видеть в этом совпадении какое-либо подтверждение средствами современной науки данных традиционных учений, которые к тому же в таких подтверждениях нисколько не нуждаются. Поэтому совершенно напрасными являются все попытки примирить между собой эти различные точки зрения или даже установить между ними хоть какое-то соответствие, поскольку все гипотетические положения современной науки вполне могут быть опровергнуты в самое ближайшее время. Кстати, в отношении религии то же самое можно сказать по поводу «апологетики», которая стремится согласовать между собой результаты современной науки и религиозные догматы, что оказывается совершенно пустым занятием, которое, кроме всего прочего, всякий раз приходится начинать сначала и которое самым опасным образом ставит религию в зависимое положение от всех этих изменчивых и случайно появившихся концепций. В границах

современной науки всякое положение остается чисто гипотетическим, в то время как положения традиционных наук, являющиеся безусловными следствиями метафизических истин, постигаемых при помощи интеллектуальной интуиции, обладают совершенно иным, абсолютно достоверным характером. Здесь несложно привести пример такого различия: укажем лишь на поразительную разницу между концепцией эфира в традиционной индуистской космологии и той же самой концепцией в современной физике.

Стремление современной науки к экспериментам порождает иллюзию, что любую теорию можно доказать при помощи фактов, тогда как на самом деле одни и те же факты можно по разному объяснить с помощью самых различных теорий, и даже такие упрямые сторонники экспериментальных методов как Клод Бернар[80] и другие, признаются, что факты могут быть объяснены только на основе заранее имеющихся представлений, а если таковых нет, то перед нами всего лишь «грубые факты», лишенные какого-либо значения и не обладающие научной ценностью.

Если мы уже заговорили об экспериментах, то можно попробовать ответить и на следующий вопрос: почему экспериментальные науки оказались настолько развитыми именно в современной цивилизации, а не в каких-либо других? Причина заключается в том, что эти науки связаны с миром чувственного восприятия, с миром материи, и поэтому предназначены к чисто практическому использованию своих результатов. Их развитие, тесно связанное с верой в мнимую достоверность фактов, точно соответствует тенденциям развития современного мира, поскольку в предыдущие эпохи никогда не возникал интерес к подобным занятиям, по крайней мере настолько, чтобы ради них отказаться от знаний высшего порядка. Следует заметить, что ни один вид знания, даже самый низший, сам по себе не является чем-то таким, что даже не имеет права существовать; неправомерным оказывается только злоупотребление второстепенными видами наук в ущерб основным и принципиальным областям знания, а также такое развитие этих второстепенных наук, которое может подчинить себе все виды человеческой деятельности, что и происходит сегодня на Западе. Теоретически и в традиционном обществе можно допустить существование наук, основывающихся на экспериментальных методах, но при этом так же, как и все другие науки, сохраняющих свою связь с принципами и потому обладающих реальной умозрительной ценностью. Мы не можем найти в действительности такую науку только потому, что в традиционном обществе основное внимание

уделяется другим вопросам, а если речь и идет об исследованиях чувственного мира (настолько, на сколько это может представлять действительный интерес), то традиционные доктрины позволяют провести такие исследования гораздо эффективнее с помощью иных методов и иных подходов.

Можно заметить, что одной из характеристик современного мира является использование всех тех вещей, на которые ранее не обращали серьезного внимания, считая их совершенно неинтересными и не заслуживающими того, чтобы тратить на них время и энергию. Но перед окончанием цикла и эти вещи должны находиться в реальности, поскольку они занимают свое определенное место в ряду всего ансамбля возможностей проявления; это касается и экспериментальных наук, которые появились в самые последние столетия. Помимо них существует целый ряд других современных наук, которые можно с достаточной степенью точности назвать «останками» более древних наук, адекватное понимание которых давно уже утрачено. В период упадка этих наук их низшие стороны отделялись от всего остального и, погружались в область материального существования, становились точкой отсчета для развития в совершенно другом направлении, соответствующем тенденции развития современного мира; так возникали новые науки которые позднее теряли всякую связь с предшествующими. Совершенно неверно, например, рассматривать астрологию и алхимию как науки, отталкиваясь от которых позднее развиваются современные астрономия и химия, хотя с чисто исторической точки зрения некоторая связь между ними действительно существует. Эта связь сводится, в сущности, к тому, что эти современные науки вышли из предшествующих им наук не благодаря «эволюции» или «прогрессу», но, напротив, в результате глубокого вырождения последних; следует остановиться на этом подробнее.

С самого начала следует заметить, что различие между значениями слов «астрология» и «астрономия» появилось сравнительно недавно. Древние греки использовали оба этих слова для обозначения одной определенной области, которая позднее превращается в объект исследования двух различных наук — астрологии и астрономии. Здесь мы вновь сталкиваемся с разделением одной и той же науки на несколько частей, в результате которого одна из таких частей, представляющая собой материальную, чисто количественную сторону этой науки, начинает развиваться самостоятельно, а другая часть, наоборот, полностью исчезает. На самом деле сегодня никто уже не знает, что в действительности представляла собой древняя астрология, а все попытки возродить эту науку

привели лишь к явной пародии на нее. Некоторые люди сегодня стремятся даже превратить астрологию в чисто экспериментальную науку, основанную на статистике и исчислении вероятностей, то есть использующую методы, совершенно не свойственные и глубоко чуждые духу античности и средневековья. Другие готовы ограничиться лишь возрождением «искусства предсказания», которое хотя и существовало ранее, но являлось при этом уже извращением астрологии, появившимся в результате ее упадка; в лучшем случае это было такое применение ее методов, которое не заслуживало к себе серьезного отношения (такое пренебрежительное отношение к подобному использованию астрологических методов можно и сегодня встретить на Востоке). Возможно, в случае с химией мы найдем еще более характерный пример.

Невежество наших современников в отношении алхимии нисколько не уступает их невежеству в отношении астрологии. Настоящая алхимия была, в сущности, наукой космологического порядка, которая, помимо всего прочего, применялась и к человеческому уровню существования на основании аналогии, существующей между макрокосмом и микрокосмом. Кроме того, с самого начала алхимия была предрасположена к тому, чтобы ее доктрины можно было применять и на чисто духовном уровне, благодаря чему она приобретала еще более глубокое значение и становилась одной из самых совершенных традиционных наук. Современная химия не имеет к этой науке никакого отношения и произошла совсем не от нее; химия возникает лишь в результате разложения и искажения алхимии, которые имели место в средние века благодаря полной некомпетентности некоторых ученых, оказавшихся не в состоянии постичь истинное значение символов и понимавших алхимические доктрины слишком буквально. Посчитав, что речь в алхимии идет только о материальных операциях, они занимались разного рода экспериментами, причем совершенно хаотически; именно эти люди, которых настоящие алхимики с иронией называли «суфлерами» («раздувателями») или «прожигателями угля», и были подлинными предшественниками современных химиков. Точно так же и вся современная наука основана на «останках» более древних наук, которые в целом были не поняты и отвергнуты, попав в распоряжение «профанов». Добавим, что все современные попытки «реставрации» алхимии, в сущности, не представляют собой ничего иного, кроме тех же самых извращений, которые берут свое начало еще в средние века, и все эти попытки так же далеки от подлинной традиционной алхимии, как и современные астрологи далеки от астрологов древности. Именно поэтому

мы имеем полное право утверждать, что в наши дни на Западе традиционные науки европейцами действительно совершенно утрачены.

Мы ограничимся этими двумя примерами, хотя несложно было бы найти и в других областях науки множество других примеров, в любом случае демонстрирующих признаки той же самой деградации. Можно было бы показать, что психология в ее современном понимании, то есть наука, изучающая особые ментальные феномены, является естественным продуктом соединения англосаксонского эмпиризма и определенных предрассудков восемнадцатого века. Сам предмет исследований этой науки представлялся в древности столь незначительным, что даже если иногда и обращали внимание на некоторые аспекты психологического уровня, то и в этом случае никому не приходило в голову создавать на этом основании особую науку, поскольку любые имеющие хоть какую-то ценность теоретические положения, применимые в этой области, содержались в науках более высокого уровня. Нетрудно было бы также показать, что вся современная математика является не чем иным, как только внешней оболочкой, или «экзотерической» стороной, математики пифагорейцев. Нашим современникам стала совершенно непонятной идея числа, поскольку высшие уровни этой науки, которые и сообщали ей традиционный характер и соответствующую интеллектуальную ценность, в наши дни полностью исчезли; этот случай можно сопоставить с тем, что мы выше уже сказали об астрологии. Перечислять все подобные примеры было бы довольно утомительно, и нам кажется, что сказанного вполне достаточно для того, чтобы ясно показать сущность тех преобразований, которые лежат в основе возникновения современных наук и которые представляют собой нечто прямо противоположное, так называемому «прогрессу», так как, наоборот, предполагают глубочайший интеллектуальный регресс. Теперь же обратимся к соображениям относительно истинных целей традиционных и современных наук, чтобы показать, до какой степени в обоих случаях эти цели различны.

Согласно традиции, всякая наука представляет интерес не столько сама по себе, сколько как продолжение или вторичное приложение доктрины, самая важная часть которой относится к области метафизики; это выражается, в частности, в термине «упаведа», который используется в Индии для обозначения некоторых традиционных наук и подчеркивает их подчиненность Ведам, то есть чисто сакральному знанию.

Хотя каждая наука и является вполне легитимной в той мере, в какой она занимает соответствующее своей природе место в иерархии знаний, нетрудно догадаться, что для того, кто обладает высшим знанием, знание

низшего порядка не может представлять особого интереса. Такое знание низшего порядка ценно лишь как применение высшего знания, то есть лишь в той степени в которой оно может отражать высшее знание в какой-либо особой области существования, или в том случае, если оно является средством для достижения высшего знания; причем само это высшее знание никогда не должно упускаться из виду и уж тем более приноситься в жертву каким либо случайным обстоятельствам.

Традиционные науки выполняют две взаимодополняющие функции. С одной стороны, они выступают в качестве особого приложения доктрины, обеспечивая тем самым связь между различными уровнями существования, объединяющую эти уровни в универсальном синтезе манифестации; с другой стороны, они представляют собой (по крайней мере для определенного типа людей с соответствующими индивидуальными способностями) что-то вроде подготовительной стадии и пути к тому, чтобы получить высшее знание. При этом в соответствии с их расположением в общей иерархии знания эти науки образуют собой ступени, по которым можно подняться к высшему уровню чистой духовности, чистого интеллекта. Здесь можно вспомнить о символизме лестницы, ступени которой в различных традициях соответствуют определенным наукам и одновременно определенным состояниям бытия.[81] Такое соответствие с необходимостью предполагает, что эти науки понимались не чисто профанически, как в современном мире, но подразумевали возможность их вполне определенного истолкования, при котором каждая из наук приобретала инициатическое значение. Совершенно очевидно, что современные науки таким значением ни в коей мере не обладают. Поэтому все они не представляют собой ничего, кроме различных видов знания для профанов, тогда как традиционные науки благодаря их связи с метафизическими принципами действительно образуют собой единую «священную науку».

Наличие этих двух функций в сакральных науках не предполагает никакого противоречия между ними, как это может показаться на первый взгляд; тем не менее данный вопрос требует некоторых дополнений. В него можно внести определенную ясность, если обратить внимание на существование двух различных подходов, один из которых можно назвать «нисходящим», а другой «восходящим». Первый подход предполагает, что процесс познания, отталкиваясь от фундаментальных принципов и удаляясь от них, движется в сторону более частных и обусловленных уровней существования. Второй подход строится на постепенном приобретении знаний, на движении от низшего уровня к высшему, или от

внешнего к внутреннему. Поэтому вообще не следует переоценивать дилемму, согласно которой следует двигаться в познании либо сверху вниз, либо снизу вверх, а наука должна основываться либо на знании принципов, либо на знании чувственного мира, так как подобные противопоставления вообще не имеют смысла. Данная дилемма могла возникнуть лишь в «профанической философии», где она впервые и была выражена еще у древних греков.[82] Однако такой дилеммы не существует в «сакральной науке», которая основана исключительно на универсальных принципах. Причина заключается в том, что «сакральная наука» исходит из интеллектуальной интуиции, которая является самой непосредственной и самой высшей формой знания, поскольку совершенно не зависит от каких-либо видов чувственного восприятия, равно как и от чисто рационального мышления. Сакральные науки, если они действительно являются таковыми, должны создаваться людьми, в полной мере обладающими знанием принципов и поэтому имеющими право применять это знание в любых обстоятельствах пространства и времени в строгом соответствии с традиционной доктриной; но когда эти науки уже созданы, их постижение может проходить и в обратном порядке. В таком случае они могут рассматриваться как «иллюстрации» самой доктрины, которая тем самым становится более понятной людям, обладающим соответствующими способностями. Уже сам факт, что сакральные науки относятся к миру множественности, предполагает в них неопределенно большое количество разных подходов соответствующих различным врожденным индивидуальным способностям существ, ограниченных этим миром множественности. Пути, ведущие к высшему знанию, могут сильно отличаться друг от друга на низших уровнях реальности, но эти пути все более и более сближаются друг с другом при движения к высшим уровням. Но это ни в коем случае не означает, что все без исключения промежуточные этапы этого движения в равной мере необходимы, так как они представляют собой только средства движения, которые не имеют общей меры с конечной его целью. Некоторые люди, обладающие врожденной наклонностью к умозрению, способны достичь уровня интеллектуальной интуиции не прибегая к подобным средствам; именно поэтому индуистская доктрина утверждает, что брахманы должны постоянно обращать свой разум непосредственно на высшее знание, тогда как кшатриям следует скорее следовать к этой цели постепенно, от уровня к уровню.

Но все-таки эти люди являются исключениями, и в обычном случае следует признать необходимость постепенного восхождения от одного

уровня к другому. Эта ситуация находит свое объяснение в традиционном символе «космического колеса»: окружность реальна только благодаря существованию ее центра, но существа, находящиеся на этой окружности, должны начинать именно с нее самой, а еще точнее, с той точки, в которой они пребывают в данный момент, чтобы затем двигаться к центру по радиусу. Более того, благодаря закону соответствий, существующих между всеми уровнями реальности, истины низшего порядка могут рассматриваться как символы истин высшего порядка и служить «опорами» для постижения этих высших истин. Вот почему любая наука может стать сакральной, приобрети высшее, «аналогическое», измерение — более глубокое в сравнении с тем, которое она имеет сама по себе; этим обстоятельством, кстати, можно объяснить и частое использование астрологического символизма в различных традиционных учениях, что проливает свет на истинный смысл древней астрологии.

Как мы уже заметили, каждая наука, независимо от того, каков предмет ее исследования, может стать сакральной при том условии, что она создана и используется на практике в соответствии с традиционными доктринами, а также в том случае, если строго учитывается тот иерархический статус исследуемого этой наукой уровня существования. Но к какому бы уровню она ни относилась, ее характер и выполняемые ею функции всегда связаны с областью фундаментальных принципов. То же самое можно сказать не только о науке, но и о различных видах искусства, поскольку в традиционном обществе искусство имеет подлинную символическую ценность и может благодаря этому обстоятельству служить «опорой» для медитации, так как каноны в искусстве, как и законы в науках, являются отражениями и адаптациями определенных метафизических принципов. Поэтому в каждом традиционном обществе существовали «традиционные», «сакральные», искусства, о которых современный Запад не имеет ни малейшего представления так же, как и о традиционных сакральных, науках. В качестве ярчайшего примера традиционного искусства можно упомянуть и средневековых строителей, практическая деятельность которых кроме всего прочего предполагала еще и подлинное знание соответствующих традиционных наук.

В действительности не существует полностью «профанической сферы», которую можно было бы с полным основанием противопоставить «сфере сакральной»; существуют лишь: «позиция профана», «точка зрения профана», «метод профана», которые совпадают, в сущности, с простым невежеством и отсутствием каких бы то ни было знаний. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на следующий факт: космогония,

одна из самых сакральных наук, включенная в большинство Священных Писаний, в том числе и в Библию, в современном мире становится областью, где «профаны» одну за одной выдвигают самые фантастические гипотезы. Сфера исследования в обоих случаях — одна и та же, метод же совершенно иной. Именно по этой причине «наука для профанов» может быть вполне правомерно «знанием невежд», знанием самого низкого уровня, ограниченным самым низким уровнем реальности при полном неведении относительно того, что лежит за пределами этого уровня. У этой науки нет никакой высшей цели и никакого высшего принципа, которые были бы достаточным основанием для того, чтобы отвести ей пусть самое скромное, но занимаемое по праву место в общей иерархии истинного знания. Замкнутая в относительной и узкой области, в которой она стремится объявить себя независимой и поэтому обрывает все связи с трансцендентной истиной и высшим знанием, эта наука обладает лишь разного рода иллюзорными представлениями, которые никуда не ведут и ни на чем не основаны.

Цель этого очерка заключалась в том, чтобы показать, какова степень деградации современного мира в области науки, и сделать очевидным тот факт, что сама эта наука, которой так гордятся наши современники, есть не что иное, как извращение и вырождение подлинной науки, науки традиционной и сакральной. Современная наука, возникшая благодаря неправомерному ограничению всей области знания одним лишь материальным и чувственным миром (который к тому же является самым низким из всех уровней существования), утратила в результате этого ограничения (и того, что из него следует с логической неизбежностью) всякую интеллектуальную ценность.

Каббала и наука о числах

Мы уже несколько раз обращали внимание на то обстоятельство, что «сакральные науки» принадлежат одной определенной традиционной форме, являясь на самом деле ее неотъемлемой составной частью, хотя и вторичной по своему положению, но все же далекой по своему характеру от тех случайных образований, которые более или менее искусственно присоединяются к традиции с течением времени. Необходимо усвоить это положение в полной мере и никогда не упускать его из виду, если мы стремимся постичь подлинный дух традиции; это тем более необходимо сделать, если иметь в виду уже сложившуюся в наши дни тенденцию не обращать вообще никакого внимания на традиционные науки либо потому, что их изучение является особенно трудным, либо потому, что их совершенно невозможно разместить в используемых в наши дни классификациях, так как существование этих наук действительно представляет собой весьма трудную проблему для тех исследователей, которые хотят изучать традицию исключительно с экзотерической точки зрения и интерпретировать эти учения в рамках терминологии «философии» или «мистицизма». Мы не желаем вновь говорить о тщетности всех этих исследований, совершенно поверхностных и профанических по своему характеру, но все же повторим еще раз, что теории, намеренно искажающие свой предмет, значительно хуже простого и наивного невежества.

Но иногда бывает, что некоторые традиционные науки все же играют роль более важную, чем та, на которую мы только что указали, и помимо своей собственной ценности они представляют собой в таком случае еще и средство выражения самых высших и самых значительных сторон метафизической доктрины, которые тем самым становятся более понятными и доступными. Мы имеем здесь в виду науку, известную в еврейской Каббале под именем «науки о числах», которая, между прочим, почти полностью совпадает с «наукой о буквах», используемой в исламском эзотеризме, и само это совпадение связано прежде всего со структурой еврейского и арабского языков, являющихся, как мы уже говорили, во многих отношениях родственными друг другу.

Преобладающая роль «науки о числах» в Каббале представляет собой столь очевидный факт, что его не могут не заметить даже самые поверхностные исследователи, какими бы предрассудками ни был занят их

ум. В то же самое время они не упускают возможности в очередной раз дать этому факту ложную интерпретацию, надеясь согласовать его со своими ни на чем не основанными представлениями; мы намерены здесь хотя бы отчасти разобраться с существующей в этом вопросе путаницей, возникшей главным образом из-за злоупотреблений так называемым «историческим методом», который требует от исследователя видеть «заимствования» везде, где есть хотя бы некоторое сходство между различными явлениями.

Известно, что в университетской среде существует обычай связывать Каббалу с неоплатонизмом,[83] уменьшая тем самым одновременно и древность ее происхождения, и степень сложности ее понимания; нельзя ли и на самом деле предположить, пусть даже и без всяких оснований, что Каббала берет свое начало у греков? При этом, к несчастью, забывают, что и сам неоплатонизм включал в свое содержание много таких элементов, которые не были греческими по своему происхождению, а также то, что иудаизм играл в александрийской культуре столь значительную роль, что ее нельзя недооценивать; поэтому если и были здесь определенные заимствования, то вполне вероятно, что совершались они в направлении противоположном тому, как об этом об думают. Эта гипотеза даже более правдоподобна потому, что сам факт заимствования какого-либо чужого учения совершенно несовместим с тем «изоляционизмом», который всегда являлся одним аз преобладающих признаков иудаизма, а также, во-вторых, потому, что неоплатонизм, с другой стороны, не представлял собой ничего, кроме экзотерического по своему характеру учения, и именно по этой причине не мог оказывать никакого существенного влияния на такую инициатическую по своей природе и поэтому весьма устойчивую и защищенную от внешних воздействий традицию, какой всегда была Каббала. Мы поэтому можем даже не обращать внимания ни на удивительное сходство между Каббалой и неоплатонизмом, ни даже на тот факт, что числа в этом последнем играют почти ту же самую роль, что и в Каббале; существуют вполне определенные вещи, которые в греческом языке отсутствуют, но которые свойственны еврейскому языку самому по себе, и поэтому он с самого начала должен был быть связан с некоторой самовыражавшейся через него традиционной формой.

Мы, без всякого сомнения, не собираемся здесь оспаривать тот факт, что традиционная наука о числах существовала и у греков; именно она лежала в основе учения пифагорейцев, которое не являлось чисто философским учением, а имело инициатический характер; именно от пифагорейцев Платон заимствовал не только свою космологию,

изложенную им в «Тимее», но и свою «теорию идей», которая, в сущности, является не чем иным, как выраженным в других терминах пифагорейским учением о числах, рассматриваемых им в качестве принципов существования вещей. Таким образом, если и есть что-то такое в цивилизации древних греков, что можно было бы сопоставить с Каббалой, то это именно учение пифагорейцев; но именно это обстоятельство и показывает бесполезность теории «заимствований» в данном случае: перед нами две инициатические доктрины, которые совершенно независимо друг от друга выдвигают на первый план науку о числах, однако сама эта наука принимает в этих доктринах совершенно различные формы.

Здесь будет небесполезно обратиться к некоторым рассуждениям более общего порядка: вполне естественно, что одна и та же наука обнаруживается в разных традициях, так как истина, в какой бы области мы ее ни находили, не может быть монополией одной-единственной традиционной формы, исключающей все остальные; это обстоятельство не должно вызывать удивления ни у кого, кроме тех исследователей, которые вообще не верят в существование истины; скорее даже противоположное утверждение должно быть не только удивительным, но и совершенно непонятным. Нет ничего, что позволило бы предположить о существовании более или менее непосредственной связи между двумя различными традициями, особенно в том случае, когда одна из них, бесспорно, является более древней, чем другая: невозможно заимствовать какую-либо истину и использовать ее при этом совершенно независимо от тех средств ее выражения, которые уже существовали ранее; кроме того, будет ли такая независимость в действительности всего лишь иной формой выражения той же самой истины, или же здесь мы имеем перед собой уже нечто большее? Следует, между прочим, заметить, что все это нисколько не касается общего источника всех традиций; однако сама передача определенных принципов, берущих свое начало из этого самого общего источника, ни в коей мере не влечет за собой неизбежную передачу как любых более поздних дополнений к доктрине, так и любых способов ее практического применения; все то, что связано с самим процессом адаптации, необходимо рассматривать как особую принадлежность той или иной традиционной форме, и если обнаруживается что-то подобное в другом месте и в другое время, то это не более чем особые формы выражения соответствующей доктрины (исключая, разумеется, некоторые символические способы выражения, которые встречаются везде и всегда и которые, следовательно, должны рассматриваться в качестве принадлежащих уже примордиальной традиции). Различия между этими

формами будут тем сильнее, чем дальше они отстоят от области фундаментальных принципов доктрины и чем ближе они, соответственно, расположены к области частного и относительного знания; это обстоятельство представляет собой одно из самых главных затруднений, которые возникают при попытках овладения какой-либо традиционной наукой.

Данные рассуждения, понятные всякому без особых усилий с его стороны, могут пробудить некоторый интерес к вопросу об общем источнике всех традиций или к вопросу о происхождении тех элементов, из которых они состоят, даже у исследователей-профанов, придерживающихся «исторического» подхода, так как, с нашей точки зрения, любые предположения о существовании какой-либо прямой связи между различными традициями являются совершенно бесполезными; там же, где можно невооруженным взглядом заметить определенное сходство между двумя традиционными формами, его вполне успешно можно объяснить не столько «заимствованиями», которые чаще всего совершенно неправдоподобны, сколько общими или похожими условиями существования (расовыми, лингвистическими и другими) тех народов, которым данные традиции принадлежат. Это замечание, в частности, распространяется и на определенное сходство между Каббалой и исламским эзотеризмом; к тому, что касается последнего, добавим еще одно любопытное наблюдение: его противники в рамках самого Ислама, придерживающиеся исключительно «экзотерической» точки зрения, часто стремятся обесценить все то, что имеет «чуждое» мусульманам, неарабское происхождение, и под тем предлогом, что многие из самых известных суфиев были персами, они совершенно безосновательно видят в эзотерических учениях, в том числе и в «науке о буквах», «заимствования» из маздеизма. Нет никакого следа существования похожей науки у древних персов, тогда как в иудаизме эта наука существует почти в том же самом виде, и это легко объясняется той общностью условий жизни двух данных народов, о которой мы только что говорили; по меньшей мере это обстоятельство является единственным, на основе которого может возникнуть хотя бы мнимое предположение о «заимствованиях» из учений, предшествовавших Исламу и идущих не от арабов, но именно этого предположения «экзотерические» теологи Ислама полностью избегают! В тех же случаях, когда прямая связь между традициями существует, чего нельзя полностью исключать, следует учитывать тот очевидный факт, что все существующие традиционные формы не произошли непосредственно от примордиальной традиции и поэтому некоторые из этих форм должны

были играть роль посредников по отношению к другим; однако большая часть таких традиций уже исчезла, да и сама передача происходила в столь далекие от нашего времени эпохи, что историческая наука, предмет исследования которой ограничен так называемым «историческим» временем, вряд ли может хоть что-нибудь о них узнать, не говоря уже о том, что способы, посредством которых эта передача осуществлялась, совершенно недоступны методам исследования этой науки.

Все это нисколько не уводит нас в сторону от темы данного очерка, и, возвращаясь к связи Каббалы и пифагорейского учения, мы теперь уже можем поставить следующий вопрос: если Каббала не может брать свое начало прямо от пифагорейцев и если предположить, что она не может быть в свою очередь источником учения последних (прежде всего из-за слишком сильного различия в формах выражения, к чему мы еще собираемся вернуться чуть позже), то нельзя ли представить, что и то и другое учения имеют некий общий источник, каким, согласно убеждениям некоторых, могла бы быть традиция древних египтян[84] (которую мы, безусловно, отнесли бы к временам, предшествовавшим александрийскому периоду)? Скажем сразу же, что эта теория уже многих ввела в заблуждение; и в том, что касается иудаизма, она совершенно невероятна, несмотря на некоторые более или менее произвольные утверждения, не имеющие почти никакого отношения к тому немногому, что нам известно о египетской традиции (мы здесь имеем в виду прежде всего ее форму, поскольку сущность традиции остается неизменной во всех случаях); несомненно, иудаизм был более тесно связан с традицией халдеев[85] и либо полностью произошел от нее, либо имел с ней сильное сходство, однако утверждать что-то более определенное вряд ли возможно, поскольку сама эта традиция исчезла уже много веков назад.

В том же, что касается учения пифагорейцев, дело обстоит, возможно, еще сложнее; и путешествия самого Пифагора, рассказы о которых, между прочим, можно истолковывать как буквально, так и символически, не подразумевают обязательных заимствований из традиций того или иного народа (по крайней мере в том, что относится к их сущности, а не к некоторым отдельным положениям), так как скорее всего их целью было установить или укрепить связи с определенными инициатическими организациями.

На самом деле пифагорейское учение, кажется, являлось продолжением традиции, существовавшей еще раньше в самой Греции, и поэтому не стоит искать его источник где-то в другом месте: мы имеем в

виду мистерии орфиков, реадаптацией которых, возможно, и стало пифагорейское учение в VI веке до христианской эры, когда благодаря странной синхронности начали происходить изменения в традициях почти всех народов. Часто говорят, что сами греческие мистерии были египетского происхождения, но такое слишком обобщенное утверждение является сильным упрощением, и если оно и верно, то только в некоторых случаях, как, например, в случае с элевсинскими мистериями (которые, как правило, чаще всего и имеют в виду), тогда как в других обстоятельствах это утверждение выглядит бездоказательным. Вряд ли есть необходимость здесь говорить, что некоторые рассказы, где мы видим Моисея и Орфея, которые получают посвящение в храмах Египта, не что иное, как совершенно беспочвенные фантазии. Таким образом, если речь идет о пифагорейском учении или о предшествующем ему орфизме, то их корень необходимо искать не в Элевсине, а в Дельфах; и дельфийского Аполлона называют не египетским, а гиперборейским, что уже никак не может быть связано с древнееврейской традицией; это обстоятельство подводит нас к более важному положению, касающемуся науки о числах и различных форм, которые эта наука принимает. Мы имеем в виду обстоятельство, прямо указывающее на источник происхождения этой науки; если примордиальная традиция является гиперборейской, то, следовательно, все остальные традиционные формы так или иначе оказываются связанными с этим источником, а в случае с древнееврейской традицией эта связь может быть только косвенной, то есть опосредованной более-менее длинной цепочкой промежуточных традиций, восстановить которую полностью было бы сейчас уже очень трудно.

В пифагорейском учении наука о числах оказывается самым тесным образом связанной с геометрическими формами, как, между прочим, и у Платона, который в этом отношении остается чистым пифагорейцем. В этом обстоятельстве можно было бы увидеть выражение характерного признака мышления эллинов, которое было основано на созерцании визуальных образов; известно, что на самом деле из всех математических наук именно геометрия была у греков особенно развита. Алгебра, напротив, была наукой индийского происхождения и появилась на Западе гораздо позднее, благодаря посредничеству арабов, которые и дали ей имя, сохранившееся по сей день (эль-габр).

Однако есть еще одна вещь, касающаяся «сакральной геометрии» и имеющая самое прямое отношение к тому, о чем у нас здесь идет речь: Аполлон, в его более точном и, можно сказать, «техническом» аспекте, и есть не кто иной, как бог-«геометр» Платона и Пифагора. Мы не имеем

здесь возможности развить этот сюжет, который завел бы нас слишком далеко от темы данного очерка; сейчас для нас до статочно заметить, что этот факт противоречит предположению о существовании одного общего источника Каббалы и пифагорейского учения и что он прямо связан с наукой о числах, на основании которой мы пытались сблизить эти две доктрины и которая, следует сказать, представляла собой единственное, что их вообще могло сблизить друг с другом.

В Каббале та же самая наука о числах никак не связана с геометрическим символизмом; несложно понять, почему это так, поскольку такого рода символизм не был способен удовлетворить кочевые народы, какими по своей природе и были древние евреи и арабы. В связи с этим можно вспомнить, что Соломон, для того чтобы построить Храм, был вынужден нанимать иностранных рабочих, и это обстоятельство является особенно значительным ввиду внутренней связи, которая существует между геометрией и архитектурой. В Каббале мы обнаруживаем такие вещи, которым ничего подобного у греков нет: например, тесное соединение, можно даже сказать отождествление, науки о числах с наукой о буквах на основе числовых соотношений; это отождествление в высшей степени характерно именно для Каббалы и не встречается нигде в другом месте, по крайней мере в том же самом аспекте и в столь же развитом виде, за исключением разве что исламских эзотерических учений, о которых мы уже говорили. Напомним по этому поводу, что слово гематрия (которое, должно быть, является греческим словом по своему происхождению и которое, как и некоторое число других терминов того же происхождения, появилось сравнительно недавно, что, разумеется, не означает, что сам предмет, на который это слово указывает, не существовал ранее) происходит не от слова геометрия, как чаще всего думают,[86] но от слова grammateia, обозначающего ту самую науку о буквах, о которой идет речь.

На первый взгляд может показаться удивительным, что что-то подобное гематрии осталось чуждым для греков, поскольку у них буквы также имели числовое значение (которое, между прочим, совпадает с числовым значением букв в арабском и еврейском алфавитах) и, помимо букв, не существовало других знаков нумерации. Немного по-другому дело обстоит с Христианством, где можно разыскать нечто подобное в некоторых рукописях, написанных на греческом, однако очевидно, что здесь мы имеем дело с переводом определенных текстов, сначала появившихся на еврейском языке; мы имеем в виду прежде всего Апокалипсис, хотя нечто похожее можно обнаружить и в рукописях, которые чаще всего приписывают гностикам. Объяснить же все это можно

достаточно просто: письменность греков была в действительности заимствована у других народов (либо у финикийцев, как обычно полагают, либо у кадмейцев,[87] но в любом случае с Востока, о чем свидетельствуют и сами названия букв), и поэтому ее числовая символика, как и любая иная, теряла свою, если можно так выразиться, эффективность, соединяясь с самим языком. Даже там, где мы можем встретить у греков символическую интерпретацию значения слов (как, например, в «Кратиле» Платона), они не обращают внимания на значения букв, из которых эти слова составлены; правда, нирукта предоставляет сходные способы интерпретации текстов на санскрите, но если в традиции индуизма и существует символизм букв, то основывается он на совершенно иных принципах, чем те, о которых у нас идет речь. Наоборот, в таких языках, как еврейский и арабский, значение слов неразрывно связано с символизмом букв, и здесь совершенно невозможно интерпретировать глубокий и скрытый смысл тех или иных слов, имеющих определенное значение с точки зрения традиции и инициации (не следует забывать, что речь у нас идет о «сакральных» языках), не учитывая числовое значение букв, из которых эти слова состоят; соответствия, существующие между численно эквивалентными словами, и замены одного слова другим на основе таких соответствий представляют собой яркий пример таких интерпретаций, В этом, кстати говоря, заключается одна из причин, в силу которых идея писать арабские слова латинскими буквами (якобы ради большего «удобства») совершенно неприемлема и абсурдна даже в том случае, если не обращать внимания на невозможность точной транскрипции арабских слов, поскольку арабские буквы не имеют себе точного эквивалента в латинском алфавите. Таким образом, в самом характере этих языков, как мы и говорили с самого начала, существуют некоторые вещи, «органически» связанные с самой их природой и, следовательно, ни в коем случае не заимствованные извне, как это было в случае с греческим языком; можно вполне обоснованно предположить, что эти самые вещи, находящиеся в одно и то же время и в арабском, и в еврейском языках, берут свое начало в общем источнике этих двух языков и в двух выраженных в этих языках традиций, то есть в том, что можно назвать «авраамитической» традицией.

Теперь на основе всех наших рассуждений мы можем сделать уже определенные выводы: рассматривая науку о числах у греков и у древних евреев, мы увидели, что она существует у них в совершенно различных формах, основываясь в одном случае на геометрическом символизме, а в другом — на символизме букв. Следовательно, здесь не может быть и речи о каких-либо «заимствованиях» как с одной стороны, так и с другой, но

существует строгая эквивалентность, которая обязательно встречается между соответствующими друг другу элементами различных традиционных форм; мы, впрочем, оставили полностью без внимания вопрос о «приоритете», который для нас и неинтересен, и, возможно, неразрешим, поскольку вероятная точка отсчета находится здесь далеко за пределами тех эпох, для которых еще можно установить хоть в какой-то степени строгую хронологию.

Наука о буквах (Ильмуль-Хуруф)

Во введении к своей книге «Теодицея Каббалы» Уоррен[88] утверждает, что «согласно каббалистической гипотезе еврейский язык есть язык совершенный, переданный Богом первому человеку», делая затем, однако, оговорку об «иллюзорных претензиях на сохранение чистых элементов естественного языка, в то время как на самом деле имеются лишь его деформированные остатки». Но все же он допускает «вероятность того, что древние языки происходят из одного иератического языка, составленного пророками», и что, «следовательно, должны существовать слова, выражающие саму сущность вещей и их числовые отношения», и «что то же самое можно сказать и об искусствах предсказания». Нам кажется, что все это нуждается в уточнениях; но с самого начала необходимо заметить, что точка зрения Уоррена может быть названа скорее философской, в то время как мы всегда стремимся не покидать почву инициации и традиции.

Первое, на что следует обратить внимание, — это утверждение о том, что древнееврейский язык является языком изначального откровения, утверждение, которое по своему характеру является совершенно экзотерическим и даже не соответствует самой каббалистической доктрине; на самом деле это утверждение скрывает за собой некую более глубокую истину. В доказательство можно привести похожие претензии других языков, а это, так сказать, «первородство» не может быть в равной мере обоснованным во всех случаях сразу, что было бы очевидным противоречием. В качестве примера можно взять арабский язык, поскольку в странах, где он используется, достаточно широко распространено убеждение, что именно этот язык является изначальным языком всего человечества. Необоснованность этого убеждения, совершенно вульгарного и не опирающегося ни на какие авторитетные источники, побуждает нас предположить, что и с еврейским языком дело обстоит точно так же; что же касается арабского языка, то это убеждение вступает в явное противоречие с традиционной доктриной ислама, в соответствии с которой «адамическим» языком был язык «сириакский», логха сурьянья, который не связан ни со страной, называемой Сирией, ни с каким-либо древним языком из числа тех, что сохранились в памяти человечества и по сей день. Эта логха сурьянья является, если следовать интерпретации этого названия, языком «солнечного озарения», шемс-ишракья; действительно,

Сурья — это название Солнца на санскрите, и корень сур, один из тех, что на санскрите обозначают свет, мог бы предположительно и сам принадлежать этому изначальному языку. Здесь скорее всего следует иметь в виду ту Сирию, о которой говорит Гомер как об острове, находящемся «за пределами Огигии», отождествляя его с Туле Гипербореи, «где совершается полный оборот Солнца».[89] Столица этой страны называлась Гелиополис, или «город Солнца»; такое же имя было позднее дано городу Он в Египте, и это имя, точно так же как и Фивы, было одним из названий той же самой столицы. Все переносы этих названий на протяжении истории человечества в целом было бы очень любопытно исследовать в связи с вопросом о расположении вторичных и производных центров традиции, так как это расположение прямо указывает на язык, которому было предназначено служить средством передачи соответствующих традиционных форм.[90] Это и есть те языки, которые можно назвать «сакральными» и которые следует отличать от языков вульгарных, или профанических, поскольку именно на этом и основаны как сами каббалистические методы, так и сходные с каббалой методы, встречающиеся в иных традициях.

Можно сделать следующее утверждение: подобно тому как любой вторичный духовный центр является отражением изначального и высшего Центра, так и любой «сакральный» или, иначе говоря, «иератический» язык может рассматриваться как отражение изначального языка, который и является истинно священным. Последний в традиции определяют как «утраченное слово» или, точнее сказать, слово, скрытое от людей «темного» века так же, как от них казался закрытым и недоступным подлинный Центр традиции. Но здесь следует говорить не только об «остатках и деформациях» изначального языка; вполне возможны и регламентированные определенными правилами адаптации, которые становятся совершенно необходимыми в соответствии с изменениями обстоятельств времени и места, — иначе говоря, в соответствии с тем, что, согласно учению Сейиди Мохиддина ибн Араби,[91] изложенному в начале второй части «Эль-Футухатуль-Мекья», каждый пророк должен был использовать такой язык, который был бы понятен для тех, к кому он обращался, то есть язык, специально приспособленный к ментальности этого народа и к определенным условиям его существования. В этом заключается и причина многообразия существующих традиционных форм, следствием которого становится и многообразие языков, служащих этим формам средством выражения; следовательно, все сакральные языки

необходимо рассматривать в качестве специально «созданных» пророками, поскольку иначе эти языки были бы не способны выполнять предназначенную им функцию. Что же касается изначального языка, то его происхождение должно быть «сверхчеловеческим», как и происхождение самой изначальной традиции; каждый сакральный язык оказывается причастным к ней в той мере, в какой его устройство (эль-мабани) и его значение (эль-маани) отражают изначальный язык. Но это отражение может осуществляться различными способами, меняясь от случая к случаю, поскольку меняются и задачи адаптации самой традиции: способы отражения, о которых идет речь, можно заметить, например, в символической форме письменных знаков; ту же самую роль играет, в частности в арабском и еврейском языках, и соответствие чисел буквам и, как следствие, словам, слагаемым из букв. Сама же символическая форма письменности может изменяться именно вместе с адаптациями традиций, как это произошло, например, с древнееврейским языком после вавилонского пленения; мы здесь говорим именно об адаптации древнееврейской традиции, по тому что совершенно невероятно, чтобы письмо могло быть на самом деле утрачено за период времени в семьдесят лет, и удивительно, что этого, кажется, никто до сих пор не замечал. Подобное могло происходить и с письменностью других языков, например с алфавитом санскрита или с китайскими иероглифами.

Европейцам, возможно, очень трудно представить себе, чем на самом деле является любой сакральный язык, потому что в современном мире они не имеют дела ни с одним из них. В этой связи здесь можно вспомнить все то, что мы уже говорили о возникающих при изучении традиционных наук трудностях, относящихся к их особому характеру, который выражается в неразрывной связи этих наук с той или иной традиционной формой, что не позволяет переносить в неизменном виде из одной цивилизации в другую, поскольку в таком случае они либо станут совершенно непонятными, либо будут приводить к иллюзорным, если не совершенно ложным результатам. Поэтому для того, чтобы в полной мере постичь значение символики букв и чисел, необходимо в каком-то смысле пережить эту символику на практике, в обстоятельствах повседневной жизни, что и сейчас еще можно сделать в некоторых странах Востока. По этой же причине совершенно напрасными являются все попытки перенести подобного рода практику в европейские языки, для которых она совсем не предназначена; к тому же в этих языках не существует и само числовое значение букв. Усилия, предпринимаемые в этом направлении некоторыми людьми совершенно не считающимися с традицией, являются с самого начала ошибочными; и

даже если иногда эти усилия и приводят к некоторым результатам, например в области ономастики, то это совсем не говорит о правомерности самой процедуры, но всего лишь свидетельствует о наличии у этих людей некоторой интуиции, которая, разумеется, не имеет ничего общего с подлинной интеллектуальной интуицией; подобное, кстати, часто встречается у людей, занимающихся «предсказательными искусствами». То же самое, не обращая внимания на мнимую «научность» используемых методов, можно сказать и о результатах, которые получает современная астрология, уже не имеющая ничего общего с астрологией традиционной. Эта последняя, ключи к которой, кажется, давно уже утрачены, представляла собой нечто большее, чем просто «искусство предсказания», хотя и такое применение, разумеется второстепенное и несущественное, также иногда использовалось.

В книге Эль Футухатуль-Мекья Сейиди Мохиддин[92] излагает метафизические основания науки о буквах — Ильмуль-Хуруф: Вселенная рассматривается им как Книга, и этот символ можно встретить и у розенкрейцеров (Liber Mundi), а также в Откровении Иоанна Богослова (Liber Vitae). Следует отметить определенную связь, существующую между символом «Книги Жизни» и символом «Древа Жизни»: листья дерева, так же как и буквы книги, олицетворяют собой все живые существа Вселенной, «десять тысяч живых» в дальневосточной традиции. Буквы этой книги начертаны «божественным пером» (Эль Каламул-Илахи) и представляют собой некие вечные сущности, или божественные идеи; поскольку каждая буква является в то же самое время и числом, то сразу можно заметить определенное сходство этого учения с учением пифагорейцев. Эти буквы, или «божественные письмена», вначале существовали в полноте божественного всеведения, но затем божественным дыханием были перенесены на нижние уровни существования, где они и образовали, сочетаясь друг с другом, проявленную Вселенную. Сходную роль играют буквы и в космогонической доктрине Сефер Йецира, так как «Наука о буквах» имеет почти одинаковое значение и в еврейской каббале, и в исламском эзотеризме. Следует также обратить внимание, что «Книга Мира» представляет собой в то же самое время и «Божественное Послание», являясь прообразом всех священных книг, которые, таким образом, оказываются лишь переводом этого послания на тот или иной человеческий язык. Эта идея особенно настойчиво повторяется в Ведах и в Коране; представление о «вечном Евангелии» свидетельствует, что эта же идея не всегда была чужда и христианству.

Исходя из всего изложенного уже несложно понять соответствие, устанавливаемое между буквами и различными уровнями существования проявленной Вселенной, в том числе и того мира, в котором мы существуем; подобным же образом устанавливаются и соответствия планет и созвездий Зодиака определенным уровням манифестации, хотя сами эти соответствия хорошо известны и мы не будем здесь специально на них задерживаться; заметим только, что «наука о буквах» тесно связана с астрологией, если последняя рассматривается как «космологическая» наука. Возможны и другие соответствия букв с элементами мироздания; так, например, двадцать восемь букв арабского алфавита точно соответствуют числу фаз луны. С другой стороны, благодаря закону аналогии между микрокосмом (эль-кавнус-сехир) и макрокосмом (эль-кавнур-кебир) одни и те же буквы могут соответствовать и различным частям человеческого организма; заметим лишь по этому поводу, что существует и терапевтическое применение «науки о буквах», когда какая-либо буква может употребляться для лечения от болезней, поразивших тот или иной орган человеческого тела.

Из всего сказанного следует, что «наука о буквах» может рассматриваться одновременно на трех уровнях, которые можно сопоставить с «тремя мирами»: в своем высшем значении эта наука представляет собой знание всех вещей и знание принципа их существования, остающегося за пределами проявления; в другом своем значении она является космогонией, то есть знанием о созидании и формировании проявленного мира; и, наконец, она оказывается так же и знанием свойств имен и чисел, так как именно они выражают собой природу и характер любого существа; последний вид знания предоставляет возможность на практике оказывать «магическое» воздействие на эти существа и на все, что с ними про исходит. Ибн Халдун[93] говорит, что поскольку письмена составлены из тех же элементов, из которых образованы все сотворенные существа, то определенные комбинации букв обладают способностью воздействовать на них. Поэтому знание имени существа, выражающего его истинную природу, дает власть над ним; подобное применение «науки о буквах» обыкновенно называют симия; само это слово не является чисто арабским и скорее всего происходят от греческого semeia («знаки»), которое почти совпадает по своему значению с гематрией каббалы,[94] словом также греческого происхождения, но берущем свое начало не от геометрии, как чаще всего думают, а от grammateia (gramma — «буква»).

Важно заметить, что это знание превосходит собой простую процедуру предсказания; действительно, можно благодаря определенным расчетам (хисаб) с цифрами, соответствующими буквам и именам, предсказать некоторые события, а в некоторых случаях, посредством тех же расчетов, можно даже решать вопросы доктринального уровня, и иногда такие решения приобретают особо привлекательную форму; но все это представляет собой лишь первую, самую элементарную во всех, ступень овладения «наукой о буквах», так как затем, на основании этих же расчетов, уже оказывается возможным произвести такие преобразования, которые повлекут за собой соответствующие им изменения событий.

В этом случае следует также различать определенные ступени, соответствующие тем самым уровням знания, о которых мы только что говорили; все эти расчеты являются не более чем способами применения определенного уровня знаний на практике. Когда какое-либо воздействие осуществляется лишь в чувственном мире, то перед нами всего лишь самая низшая ступень применения «науки о буквах», совпадающая с тем, что обычно называют магией. Нетрудно догадаться, что мы будем иметь дело с чем-то совершенно иным по своему характеру в том случае, когда некоторое действие производит определенные изменения на более высоких уровнях существования. В последнем случае мы имеем перед собой свидетельство такого применения этой науки, которое в полной мере можно назвать «инициатическим»; на высших уровнях существования может активно действовать лишь тот человек, который достиг состояния «красной серы» (эль-Кебритул-ахмар), и само название этого состояния указывает на определенное сходство, в какой-то степени неожиданное, «науки о буквах» с алхимией. На самом деле эти две науки в своих самых глубоких и тайных основаниях совпадают друг с другом; то, что эти науки выражают собой в различных формах, есть не что иное, как сама инициация, которая во всех подробностях воспроизводит космогонический процесс и которая представляет собой самую полную реализацию всех возможностей человека, проходящего через все состояния универсального существования. Любопытно отметить, что в символике масонства «Утраченное Слово» и его поиски также играют важную роль, а степени посвящения характеризуются выражениями, скорее всего заимствованными из «науки о буквах»: умеющий читать по складам, умеющий читать, умеющий писать. Среди атрибутов «Мастера» имеется письменная доска, символизирующая собой не только способность читать, но и писать на «древе Жизни», то есть целенаправленно содействовать осуществлению плана «Великого Архитектора Вселенной»; уже здесь

можно почувствовать расстояние, отделяющее того, кто лишь номинально обладает этой степенью, от человека, который ею владеет в действительности.

Алхимия

Алхимические смеси

Слово «алхимия» произошло от египетского Кеми (к которому в арабском языке был добавлен только артикль эль) и первоначально обозначало тайную герметическую науку, то есть науку жрецов Египта. Кеми на языке египтян означало «черную землю», и интересно отметить, что подобное название часто встречается и у других народов. По словам Плутарха, «египтяне называют свою страну Кемия и сравнивают ее с сердцем. Их страна теплая, влажная и расположена в южных частях обитаемого мира, подобно тому как расположено сердце в человеческом теле, в его левой части». Объяснить это сравнение можно тем, что «…египтяне считают Восток лицом мира, поэтому Север является его правой стороной, а Юг расположен слева».

Однако такое сравнение кажется нам достаточно поверхностным, поскольку сердцу уподоблялась каждая земля, которую считали священной и которая располагалась в центре мира независимо от ее географического расположения. Согласно сообщению того же Плутарха, египтяне сравнивали свою страну не только с сердцем, но и с небом: «Египтяне изображают небо, которое не может постареть, потому что оно вечно, как сердце, помещенное на горячие угли, поддерживающие его пыл». Таким образом, иероглиф сердца, изображающий сосуд, чашу, одновременно является и иероглифом, обозначающим Египет, а также небо.

Выражение «священная земля» имеет, как мы уже не раз говорили, немало синонимов: «чистая земля», «земля святых», «земля блаженных», «земля живых», «земля бессмертия» и другие. Эти наименования встречаются в традициях различных народов, но они всегда обозначают некий духовный центр, размещение которого на какой-то территории можно понимать как буквально, так и символически. «Священная земля» иногда определяется и как «центр мира», или «сердце мира», и эти внешне похожие определения применяются в разных обстоятельствах различным образом.

Если обратиться к традиции древних евреев, то можно увидеть, что в книге Сефер Йецира «центр мира» называется «внутренним дворцом» или «священным дворцом», и здесь перед нами не географическое понятие, а скорее космологический термин; «внутренний дворец» имеет

определенную аналогию в человеческом мире в качестве Шехины, которая в самом общем смысле представляет собой «реальное присутствие Божества в мире». Заметим, что в тех местах Священного Писания, где упоминается Шехина, чаще всего речь идет о создании духовного центра: сооружении ковчега, построении храмов Соломона и царицы Зороавель. Такого рода центр, созидаемый в строгом соответствии с определенными правилами, в действительности должен стать местом проявления Божества; можно предположить, что выражение «место пресветлое и пречистое», сохранившееся в масонстве, имеет отдаленную связь с древней жреческой наукой строительства храмов, которая, разумеется, была знакома не только евреям.

То, что здесь сказано о евреях, можно сказать и о всех народах, которые обладают подлинной традицией; существует столько же наименований «священной земли», сколько подлинных традиционных форм, потому что все эти наименовании применяются к духовным центрам, соответствующим этим формам традиции. Не углубляясь в эту тему, скажем только, что подобный центр существовал на Крите еще в доэллинскую эпоху, а в самом Египте их насчитывалось несколько, причем скорее всего они были заложены в разные эпохи; в первую очередь к таким центрам следует отнести Мемфис и Фивы. Название Фив (город с таким же именем, как известно, существовал и в Греции) заслуживает особого внимания, поскольку почти совпадает с еврейским названием Феба, обозначающим ковчег. Но если ко всем этим наименованиям прилагается одна и та же символика, то прежде всего потому, что эти центры имеют аналогичное строение, совпадающее иногда до самых мельчайших подробностей. Все они представляют собой отражение одного-единственного центра, который и является подлинным Центром Мира.

Существует аналогия между «влажным путем» и «сухим путем» алхимиков, с одной стороны, и мистическим и инициатическим путем — с другой; необходимо сразу сказать, что мы допускаем их сосуществование, но отрицаем возможность следовать двумя путями одновременно. В данном случае несовместимыми являются скорее способы деятельности, чем принципы, на которых эти способы основаны, и именно в этом смысле мистический путь отличается от инициатического по всем основным позициям.

С самого начала следует вспомнить о «пассивном» характере мистицизма, тогда как инициация всегда имеет активный характер; это замечание будет истинным только при условии необходимых уточнений. В мистицизме человек ограничен пассивным восприятием самого себя и

всего окружающего, и именно в этом и заключается основная опасность этого пути, поскольку человек остается «открытым» любым влияниям, какой бы характер они ни приобретали. Наоборот, в инициации человеку полностью принадлежит инициатива его собственной реализации, которая осуществляется под строгим контролем и в конце концов должна привести к преодолению собственно человеческих возможностей самого человека. Следует добавить, что, разумеется, одной только инициативы недостаточно, однако именно она представляет собой исходную точку реализации, тогда как мистик такой исходной точкой или опорой не обладает.

Многие видят в инициации способность общения с высшими существами, но такое представление, безусловно, не является исчерпывающим. На самом деле такое общение может происходить и благодаря чисто экзотерическим средствам, например в ритуалах религиозного характера; однако не следует забывать, что в таком случае действуют как духовные, так и психические влияния. Здесь было бы довольно трудно рассмотреть все различия между областью религии и инициацией, поэтому подчеркнем особо лишь тот факт, что любая религия всегда рассматривает человека с точки зрения его индивидуальности и не стремится вывести его за её пределы, тогда как цель инициации заключается в том, чтобы преодолеть индивидуальное состояние и обеспечить возможность перехода к состояниям более высокого порядка. Следовательно, в том, что касается инициации, общение с высшими существами рассматривается не как цель, а как средство. Приведем следующий наглядный пример: если человек, встретивший ангела, не выходит при этом за пределы человеческой индивидуальности, то он ничуть не продвигается на инициатическом пути; в инициации предполагается не просто общение с существами, пребывающими в состоянии «ангелов», но достижение этого сверхиндивидуального состояния, разумеется, уже не в качестве человеческого существа, а в качестве существа, которое способно проявлять себя человеком в одном из своих состояний, сохраняя в то же время возможность проявить себя и в других состояниях. Любая инициация имеет «внутренний» характер в отличие от «выхода из себя», или «экстаза», мистиков: это далеко не единственное, но все же одно из основных различий между мистическими состояниями, которые, следовательно, остаются в пределах религии, и состояниями инициатическими.

Во всех традициях инициацию называют «вторым рождением»; в этой связи необходимо сделать одно важное разъяснение: если человек,

который является «предназначенным» к инициации, обладает теми возможностями, которые будут затем реализованы, то почему он не может реализовать их самостоятельно? Теоретически на этот вопрос можно ответить положительно, если считать, что человек «дважды рожден» с самого первого момента своего существования, однако, по крайней мере, в нашем мире в его сегодняшнем состоянии это невозможно. В примордиальную эпоху для человека было нормальным — и естественным то состояние, которое в наше время можно достичь только через инициацию; само слово «инициация» поэтому в то время не имело никакого смысла. Мы сейчас живем в эпоху Кали-Юги, когда высшее знание становится тайным и достичь его могут лишь немногие; именно поэтому инициатический путь невозможен без личного усилия, в котором для людей примордиальной эпохи не было никакой необходимости, так как их духовное развитие шло так же естественно, как и физическое.

Все существа каждого нового цикла на самой его первой стадии заключены в «Мировом Яйце» в виде зародышей и могли бы, предположим, появляться в телесной оболочке сразу, без всякой помощи со стороны родителей. Мы могли бы представить себе мир, в котором это так и происходит, однако это уже будет не наш мир. Возможно, и в нашем мире существуют случая «самопроизвольного рождения», и именно оно и характеризует мистический путь со всей его «нерегулярностью», которая диаметрально противоположна «регулярному» характеру инициации. Всего сказанного вполне достаточно, чтобы понять, что состояния, достигаемые на мистическом пути, и состояния инициатические не имеют между собой ничего общего; о мистическом пути мы сказали достаточно, чтобы больше к нему не возвращаться и вести речь только об инициации.

Фазы инициации, как и фазы вызревания герметического «Мирового Яйца», должны воспроизводить собой космогонические процессы; здесь мы имеем дело с частным случаем аналогии между микрокосмом и макрокосмом. Можно сказать, что способности, или возможности, изначально заложенные в человеке, представляют собой «первоматерию», или чистую возможность как таковую; это состояние является хаотическим и мрачным, и именно в нем пребывает большинство людей, не прошедших через «второе рождение».

Переход к высшим состояниям подчиняется закону, который в элевсинских мистериях был представлен в символике пшеничного зерна. Алхимики этот закон называли «гниением» («путрефакцией») и обозначали его черным цветом, nigredo, который символизировал начало «Великого Делания». Христианские мистики называли то же самое

состояние «черной ночью души», которая преодолевается в духовном восхождении существа, устремленного к высшим состояниям бытия.

Добавим к этому, что, как и при любом изменении состояния, переход от одного цикла существования к другому может проходить только в полной темноте. Все это убеждает нас в том, что хаос и беспорядок современного мира являются таковыми только с определенной точки зрения, тогда как с другой, более универсальной и более высокой, точки зрения современный мир оказывается следствием необходимой закономерности. Наше время, каким бы трагичным и страшным оно ни казалось, должно иметь свое закономерное место наравне с другими эпохами в общем ходе развития данного цикла человеческого существования, и уже тот факт, что оно было предсказано в традиционных учениях, подтверждает это в достаточной мере.

Согласно алхимической символике, существует соответствие между «работой в белом», albedo, и «работой в красном», rubedo, благодаря которому последняя воспроизводят первую на высшем уровне. Известно, что одна и та же символика всегда может применяться на различных уровнях, в силу тех соответствий, которые между ними существуют; таким образом, определенный символ может относиться как к какому-либо одному-единственному состоянию, так и ко всему ансамблю универсального проявления. Восстановление «изначального состояния», которое является в то же самое время «адамическим состоянием», становится как бы образом «высшего отождествления», хотя в действительности представляет собой всего лишь этап на пути к нему. Согласно еврейской Каббале, именно вследствие расчленения тела Адама Кадмона была создана Вселенная вместе со всеми обитающими в ней существами, которые, таким образом, являются как бы частичками этого тела, и их «реинтеграция» в единое целое оказывается в то же самое время восстановлением тела Адама Кадмона. Последний представляет собой, как и Пуруша, «Универсального Человека», и поэтому речь во всех этих случаях идет об одном и том же.

Согласно традиции индуизма, «то, что рассеяно», — это части тела примордиального Пуруши, который был расчленен при первом совершенном дэвами жертвоприношении, вследствие чего возникли все проявленные существа. Здесь мы видим символическое описание перехода от единого к многому, без которого невозможна манифестация вообще. Уже отсюда становится понятным, что восстановление Пуруши таким, каким он был «до начала», то есть в непроявленном состоянии, — это не что иное, как возвращение к примордиальному единству. Пуруша

тождествен Праджапати, «Властелину сотворенных существ», так как все они вышли из его тела и поэтому могут рассматриваться как его «порождения»; Пуруша также является Вишвакарманом, «Великим Архитектором Вселенной», что может вызвать вполне определенные ассоциации с символикой масонства.

Посвящаемый в степень Мастера и в самом деле отождествляется с жертвой, что находит свое обоснование в связях легенды о Хираме и мифом об Осирисе; однако, в сущности, рассеивание частей тела Осириса представляет собой то же самое, что и разбрасывание тела Пуруши. Можно даже сказать, что перед нами две различные версии одного и того же космогонического процесса, которые принадлежат различным традиционным формам. Добавим только, что, так как степень Мастера олицетворяет собой, по меньшей мере виртуально, уровень «малых мистерий», то речь в данном случае идет о реинтеграции человеческого существа с центром всей области человеческого существования. Ритуалы закладки здания везде включают в себя жертвоприношение, и на Западе определенная форма жертвы сохранилась и в наши дни, когда закладка первого камня выполняется в соответствии с ритуалами масонства. Даже в самом прямом смысле строитель действительно собирает разрозненные материалы, чтобы построить из них здание, которое уже будет обладать «органическим» единством наподобие того, которым обладает какое-либо живое существо, или наподобие того единства, которым обладает все мироздание в целом.

Можно сказать несколько слов и о символике иного рода, которая может показаться внешне непохожей, но которая тем не менее имеет то же самое значение. Речь идет о восстановлении одного слова на основе составляющих его букв-элементов, взятых отдельно друг от друга. Необходимо вспомнить, что истинное имя какого-либо существа с точки зрения традиции есть не что иное, как его истинная сущность; следовательно, восстановление имени этого существа совпадает с восстановлением его сущности. Можно сказать, что всему универсальному проявлению в целом соответствуют изолированные друг от друга буквы, выражающие тем самым идею множественности проявленных существ. Соединяя эти буквы, мы возвращаемся к первоначалу, если это соединение осуществляется таким способом, который на самом деле может привести к названному результату.

Знаку Меркурия, или Ртути, алхимики сообщают две различные формы: лунная форма соотносится с вульгарным, или обыкновенным, Меркурием, солярная форма — с Меркурием мудрецов; этим формам

соответствуют зодиакальные знаки Тельца и Овна. Различие между последними, среди всего прочего, заключается и в различных символических значениях рогов: Овна рога имеют «солярную» форму, рога Тельца являются «лунными», в том числе и потому, что они сами напоминают собой полумесяц.

Можно привести множество примеров, когда рога используются как символ могущества; мы можем обнаружить такие примеры в Библии, точнее, в Книге Апокалипсиса, где рога используются в качестве идеи, которая распространяется на всякое могущество, как благотворное, так и приносящее зло; есть рога Агнца, но есть и рога Зверя. В арабской традиции Александр Македонский носит имя Эль-Искандар дхуль-карнейн, что можно перевести как «Двурогий», и это имя чаще всего интерпретируется как знак двойного могущества, распространяющегося и на Восток, и на Запад. Такая совершенно справедливая интерпретация дополняется другой, согласно которой Александр, провозглашенный оракулом сыном Аммона, избрал своей эмблемой два рога Овна, которые были главным атрибутом египетского божества. Божественное происхождение Александра позволяло ему быть законным наследником древних властителей Египта, которые также считали себя потомками Аммона; передают, что в таком виде он изображался и на монетах, что в глазах греков скорее всего позволяло его отождествлять с Дионисом. Дионис был сыном Зевса, которого греки отождествляли с Аммоном; к тому же с Дионисом Александра связывало также и завоевание им Индии. Возможно, и сам Александр не был чужд такой идеи, однако Дионис чаще всего изображался не с рогами Овна, а с рогами Тельца, а это символическое различие имеет немалое значение.

Интересно, что на Делосе был алтарь, который назывался Кератон и который был сложен из прочно связанных между собой бычьих и козьих рогов. Само наименование рогов может быть связано с корнем KRN, так же как и наименование короны, которая оказывается другим выражением тех же самых идей; оба эти слова (на латыни cornu и corona) близки друг другу даже по звучанию. Очевидно, что корона является знаком власти и символом высокого положения, а ее подобие рогам заключается прежде всего в том, что и то и другое возлагается на голову и символизирует некоторую «вершину»; вспомним, что в еврейской традиции Кефер, или «Корона», занимает именно вершину древа Сефирот. Корона первоначально представляла собой обруч, украшенный остриями в форме лучей; рога подобным же образом считаются изображениями световых лучей, чему можно увидеть поразительный пример в некоторых

изображениях Моисея с рогами на лбу, которые являются на самом деле световыми лучами. Некоторые на основе таких изображений пытались даже отождествлять Моисея с Дионисом, который также чаще всего изображается с рогами. Совершенно очевидно, что рога представляют собой еще и оружие, причем даже в буквальном смысле, и именно поэтому с ними могла связываться идея силы и могущества, как это и было всегда и везде. То же значение, что у рогов Тельца или Овна, могут иметь и другие виды оружия животных, такие как, например, бивни или клыки; добавим только, что особое значение имеет их парность, которая и позволяет связывать их со световыми лучами, а не с одним «Небесным Лучом».

Можно провести также аналогию между оружием животных и оружием растений, то есть шипами. Следует заметить, что многие растения, используемые в символизме, такие как, например, роза, чертополох акация и другие, имеют шипы, которые, так же как и другие заостренные предметы, могут вызвать в памяти идею вершины или возвышения, а в некоторых случаях могут олицетворять собой и световые лучи. Христианский символизм тернового венца (в некоторых случаях шипов акации) тем самым неожиданно сближается с короной световых лучей, о которой мы только что говорили.

Алхимический символ Серы, в перевернутом положении олицетворяющий собой завершение Великого Делания, совпадает с графическим изображением «Сердца Иисусова». Поскольку геометрической схемой сердца является треугольник, направленный вниз вершиной, то сердце, увенчанное крестом, символ «Сердца Мира» в христианской иконографии и символ Великого Делания в алхимии оказываются представленными одним и тем же графическим изображением.

Иногда место, принадлежащее кресту, занимает цифра «четыре», что в определенном отношении не является простой случайностью, поскольку и крест, и цифра «четыре» являются символами квартернера. Тем более что цифра «четыре» в этих изображениях имеет форму, в точности совпадающую с формой креста, с тем отличием, что верхнее окончание вертикальной линии креста и одно из окончаний его горизонтальной линии соединены косой линией.

Любопытно заметить, что среди различных изображений хризмы (монограммы Иисуса Христа) есть такие, где буква «Р» заменена на цифру «четыре»; встречаются среди этих изображений и противоположные ориентации цифры «четыре». Различают хризму простую и хризму, которую называют «Константиновой»: первая образована шестью лучами,

исходящими из центра и противоположными друг другу; таким образом, она имеет три диаметра, один вертикальный и два наклонных. Эта хризма считается образованной посредством сложения двух букв греческого алфавита — «I» и «X». Вторая хризма соединяет две другие буквы, «X» и «P» и образуется от первой путем присоединения в верхней части вертикального диаметра полукруга, который преобразует «I» в «P». Этот полукруг имеет много различных значений и, кроме того, изображается по-разному; поэтому не должен вызывать удивления и тот факт, что иногда «P» замещается цифрой «четыре» поскольку в этом случае мы имеем очередной вариант той же самой «Константиновой» хризмы. Эта замена становится более понятной, если мы обратим внимание, что вертикальная линия хризмы, как и вертикальная линия цифры «четыре» символизирует собой Мировую Ось; полукруг же на вершине буквы «P» представляет собой «ушко иглы», то есть символ «узких врат». Что же касается цифры «четыре», то следует вспомнить о ее связи с крестом, который также имеет «осевую» символику, и к этому, кроме того, следует добавить, что косая линия, соединяющая окончания двух линий креста, позволяет сочетать символику «узких врат» со значением квартернера, которое «Константинова» хризма не передает.

Значение алхимического термина «сублимация» может стать более понятным, если рассмотреть важный с инициатической точки зрения вопрос о существенном различии между «вторым рождением» и «третьим рождением», различии, которое в конечном счете соответствует различию между «малыми» и «великими» мистериями. «Второе рождение», именуемое также «психическим возрождением», совершается в области тонких способностей человеческого индивида; «третье рождение», наоборот, происходит на духовном уровне и открывает человеку доступ в область сверхиндивидуальных способностей. Первое является «космическим рождением» и на уровне макрокосма ему соответствует рождение Аватары; второе можно представить как «рождение за пределы Космоса». Если первое рождение происходит в пещере, то выходу «за пределы Космоса» должен со ответствовать выход из пещеры, символизирующей в этом случае сумму возможностей, присущих Космосу; именно эти возможности и преодолеваются в ходе «третьего рождения», для которого «второе рождение» оказывается лишь исходной точкой.

Все остальные особенности символики «второго рождения» также оказываются измененными: пещера вновь становится «гробницей», но уже не в силу своего «подземного» положения, а потому что весь проявленный Космос представляет собой теперь своего рода «гробницу», из которой

человеку предстоит в «третьем рождении» выйти; «третьему рождению» предшествует «вторая смерть», и поэтому «рождение за пределы Космоса» всегда отождествляется с «воскресением». Для того чтобы это «воскресение», или выход из пещеры, стало возможным, камень, закрывающий вход в «гробницу», должен быть отодвинут.

Когда все, что находится за пределами пещеры, олицетворяло собой только «внешний» мрак, или мир профанов, то пещера была единственным местом, где был «внутренний» свет. Теперь же пещера становится относительно темной, но не в сравнении с тем, что находится за ее пределами, а по отношению к тому, что открывается над ней, над ее сводом. Тогда «внутренний» свет оказывается лишь отражением света, идущего извне, — через «крышу мира», или «солнечную дверь», то есть через верхнее отверстие свода пещеры. На уровне микрокосма это отверстие соответствует Брахма-рандхре, точке соприкосновения индивидуальности с «седьмым лучом» солнца духа, точке, которой в человечёском организме соответствует точка темени и которая олицетворяется верхним отверстием герметического атанора. Добавим, что «философское яйцо», соответствующее «Мировому Яйцу» макрокосма, заключено внутри атанора, но сам он может быть отождествлен с Космосом и на уровне микрокосма, и на уровне макрокосма. Пещера также может быть символически отождествлена в одно и то же время и с «философским яйцом», и с атанором, и значение этих символов будет определяться ступенью процесса инициации, или ступенью Великого Делания.

Можно заметить, что много в этих рассуждениях напоминает нам пещеру Платона, в которой благодаря проникающему извне свету можно увидеть только тени; этот свет является «сверхкосмическим», поскольку источником его у Платона оказывается «Умопостигаемое Солнце». Освобождение узников и их выход из пещеры — это выход «на свет», где они получают возможность видеть саму реальность, поскольку ранее они имели дело лишь с ее отражением.

И «второе», и «третье» рождения, символизирующие собой две последовательные фазы инициации, представляют собой два этапа одного и того же пути, направление которого совпадает с направлением Мировой Оси. Этого направления должен придерживаться человек в своем духовном восхождении, для того чтобы достичь точки, в которой расположен истинный центр его существования.

Мы уже говорили о сходстве между алхимическим процессом Великого Делания и процессом инициации а также о том, что

инициатическая пещера соответствует герметическому атанору. Герметический атанор, колба, в которой совершается Великое Делание, по мнению некоторых исследователей, получил свое название от греческого слова атанатос, «бессмертный»; можно установить также аналогию между постоянно поддерживаемым в этой колбе невидимым огнем и жизненным теплом, которое сосредоточивается в сердце. После всего сказанного нам остается рассмотреть соответствия этих символов символу «Мирового Яйца», и, для того чтобы эти соответствия были более понятными, необходимо сразу же сказать и о связях этих символов с символом сердца. На первый взгляд в сравнении сердца с яйцом нельзя обнаружить ничего, кроме некоторого подобия внешней формы; однако само это подобие является далеко не случайным, и за ним скрываются более глубокие символические связи.

Прежде всего следует установить, что «Мировое Яйцо» представляет собой не «проявленный» Космос, а Космос в эмбриональном состоянии, из которого возникает Вселенная, расширяясь от исходной точки во всех направлениях; очевидно, что эта исходная точка совпадает с центром «Мирового Яйца». Таким образом, «Мировое Яйцо» находится в самом центре Космоса; символ плода, кстати, имеет то же самое значение и, помимо всего прочего, связан с символом сада или земного рая. В Библии земной рай, который одновременно является «Центром Мира», изображается окружностью, которую можно рассматривать в качестве горизонтального среза некоего сферического тела или яйца. Различие между сферой и яйцом состоит в том, что сферическое тело, каждая точка поверхности которого одинаково удалена от центра, является подлинно изначальной формой, тогда как форма яйца соответствует уже дифференцированному состоянию сферы, возникшему в результате удвоения центра последней. В планиметрии единый центр круга, удваиваясь, порождает два центра эллипса; та же самая операция ясно выражена в дальневосточном символе Инь-Ян, который имеет прямую связь с символом «Мирового Яйца». Заметим, что удвоение центра неизбежно возникает при вращении сферы вокруг своей оси, поскольку само начало вращения меняет значение всех прежних направлений пространства; это начало символизирует собой переход от одной фазы космогонического процесса к другой, которым и соответствуют сфера и яйцо.

То, что содержится в «Мировом Яйце», тождественно тому, что содержится в сердце и в пещере, которые, как мы уже сказали, являются эквивалентными символами; здесь мы имеем в виду то, что в традиции

индуизма называют Хираньягарбха, или «золотой зародыш», название, которое опять указывает на связь с алхимической символикой Великого Делания. Следует особо отметить, что золото рассматривается как «свет минералов» и «солнце металлов», и его центральное положение позволяет символически отождествлять его с Солнцем, которое в свою очередь во многих традициях называют «Сердцем Мира».

Если перейти теперь на уровень микрокосма, то следует вспомнить об аналогии, существующей между пиндой, тонким зародышем индивидуального существа, и «Мировым Яйцом»; эта пинда иногда отождествляется с вечным и неразрушимым «семенем» существа, с его «ядром бессмертия», которое в традиции древних евреев называется луз. Сердце является одним из возможных мест пребывания «тонкого зародыша», но это именно то место, которое непосредственно связано с возможностью «второго рождения». Все другие места, согласно индуистскому учению о чакрах, также соотносятся с различными состояниями человеческого существа, или со ступенями его духовного восхождения. Состоянию сна, в котором пребывает обыкновенный человек, соответствует основание позвоночника; змея, обвившаяся вокруг «Мирового Яйца», представляет собой Кундалини, обвившуюся вокруг «ядра бессмертия». На самое нижнее положение этого ядра прямо указывает формула герметиков: Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem («Посети глубь земли, очищением обретешь сокровенный камень»). «Очищение» здесь равнозначно «выпрямлению», с которого, после «падения», начинается восходящее движение, соответствующее пробуждению Кундалини. В дополнение к этой формуле «сокровенный камень» назван «истинным лекарством», то есть эликсиром бессмертия.

Мы уже отмечали сходство между Великим Деланием алхимиков и строительством Храма, которое следует понимать не столько буквально, сколько символически; здесь же мы хотим высказать несколько замечаний, относящихся прежде всего к исторической подоплеке этого сходства различных по своему происхождению символов. Символика Храма непосредственно связана с различными символами Центра Мира; в традиции древних евреев Центр Мира имеет свое подобие в человеческом мире, пребывая в нем как Шехина, «реальное присутствие Божества». Для древних евреев этим местом пребывания Шехины была скиния, которая с самого начала, когда евреи еще были кочевым народом, не могла находиться в какой-либо определенной точке пространства; духовный центр кочевого народа должен был перемещаться вместе с ним. Место пребывания Шехины стало постоянным лишь в тот день, когда

завершилось строительство Храма, для которого еще Давид заготовил золото, серебро и все остальное, что позже Соломон использовал для завершения труда. Священная скиния Иеговы, место пребывания Шехины, представляет собой святая святых, центр Храма, тогда как последний является центром Иерусалима, а Иерусалим в свою очередь является центром Израиля, который в свою очередь есть центр мира.

Следует теперь добавить, что символика Высшего Центра имеет двойственный смысл: в любом случае соответствующие символы указывают не только на сам центр, но и на ту традицию, которую он олицетворяет; последняя представляет собой не только частную традиционную форму, но и изначальную традицию, с которой данная форма так или иначе связана. Сент Ив д’Альвейдр[95] употребляет выражение «тамплиеры Агартхи», для того чтобы обозначить «хранителей» Высшего Центра; наши рассуждения позволят увидеть точность и справедливость этого выражения, полный смысл которого скорее всего самому д’Альвейдру был до конца и не понятен.

Чтобы понять сущность данного вопроса, необходимо провести различие между теми людьми, которые должны охранять и передавать традицию, и теми, кто в том или ином виде допускается к тому содержанию, которое таким образом передается. Первые находятся у источника традиции, который и есть истинный Центр Мира; отсюда распространяется учение и распределяется в соответствии с различными ступенями инициации, подобно тому как реки земного рая текут из единого источника. «Хранители» находятся на границе духовного центра, и с этой точки зрения они выполняют сразу две задачи: с одной стороны, они являются защитниками Высшего Центра и запрещают доступ к нему для недостойных, с другой стороны, они же поддерживают определенные связи с внешним миром.

Роль защитника очевидным образом равнозначна той, которую в традиции индуизма играют кшатрии; любая рыцарская инициация, в сущности, предназначена для людей, принадлежащих к касте воинов, то есть кшатриев. Отсюда особенности этого вида инициации, его специфическая символика, в которой одно из самых важных мест занимает элемент, обозначаемый словом «Любовь». Но хотя инициация тамплиеров и была по своему характеру рыцарской, тем не менее коль скоро они входили в круг «хранителей» Высшего Центра, то все, с чем они соприкасались, приобретало некоторую военную и религиозную двойственность. На Западе, где духовное существует только в особой религиозной форме, подлинные «хранители», если у них возникала

потребность в каком-либо официальном статусе, должны были быть и рыцарями, и монахами в одно и то же время.

Напомним, что вторая задача «хранителей» заключалась в том, чтобы поддерживать отношения с внешним миром и, в частности, между изначальной традицией и вторичными и производными традиционными формами. Для того чтобы это было возможно, необходимо в рамках соответствующей вторичной традиционной формы иметь несколько организаций, состоящих из людей, осведомленных относительно того, что скрывается за этой формой, то есть осведомленных относительно единого источника всех традиций. В мире иудео-христианской традиции подобная организация вполне естественно избрала символ Храма Соломона, поскольку этот храм к тому времени давно уже прекратил свое материальное существование и не мог иметь никакого иного значения, кроме символического. Ко всему этому следует добавить, что разрушение ордена храмовников было причиной, в силу которой Запад утратил все свои связи с Центром Мира, и именно к четырнадцатому веку следует отнести начало того отклонения, которое, возрастая и усиливаясь, продолжается и по сей день.

Арабское слово рукн, «угол» в силу того, что оно указывает на окончания геометрической формы вещи, то есть на ее удаленные и, следовательно, скрытые части, — иногда приобретает значение «секрета», или «тайны». На этом основании форму его множественного числа, аркан, можно сблизить с латинским словом arcanum, которое имеет то же самое значение и которое поразительным образом схоже с арабским словом; по крайней мере, употребляемый в герметических науках термин аркан, без всякого сомнения, попал туда под влиянием арабского языка, хотя и не совсем ясно, существует ли реальное этимологическое родство между этими двумя, арабским и латинским, словами, или можно говорить только о более позднем включении этого термина герметистами и алхимиками в свои доктрины. Кроме всего прочего, рукн имеет также и значение , «основания», или «фундамента», что возвращает нас к вопросу о взаимосвязи строительной и алхимической символики; в алхимической терминологии слово эль-аркан, если оно употребляется без специальных уточнений, обозначает четыре элемента, то есть субстанциальные «начала» нашего мира, которые можно уподобить четырем закладным камням здания, поскольку на этих «началах» держится весь вещественный мир, который, кстати, и символизируется в традиции формой квадрата. Соответствие элементов (четырех стихий) четырем углам квадрата распространяется естественным образом и на четыре стороны света.

В действительности существуют не только эти четыре аркана, или первичных элемента, но есть также и пятый элемент, или «квинтэссенция», то есть эфир (эль-афир на арабском); этот последний находится на ином уровне существования, так как он представляет собой не только один из элементов, но сам принцип существования этого мира. Ему в строительной символике будет соответствовать «пятый угол» здания, то есть его вершина; этот «пятый угол» в действительности является первым углом, и только к нему применимо название «высшего угла» не только потому, что он находится в высшей точке здания, но и потому, что все углы в нем сводятся к единству.

Следует заметить, что геометрической фигурой, получаемой через соединение всех пяти углов, оказывается пирамида, имеющая четырехугольник в основании; боковые грани пирамиды берут свое начало в вершине пирамиды, подобно тому как четыре элемента, олицетворяемые здесь четырьмя углами основания, берут свое начало в пятом элементе. Именно благодаря этим граням «краеугольный камень» вершины отражается в каждом из четырех «закладных» камней основания. Во всем, что мы здесь говорим, есть очень важное указание на соответствие между строительной и алхимической символикой, которое объясняется общим для этих двух наук космологическим характером.

«Краеугольный камень», взятый в его истинном значении «вершины», в английском языке обозначается как keystone иногда capstone или copestone; первое из этих слов является точным эквивалентом французского слова chef de voute, «замок свода» или «замка арки», поскольку это слово может применяться и к камню, образующему вершину арки. В слове capstone корень cap произведен от латинского caput, «голова», что опять указывает на «завершение», «окончание», строительства этим камнем; в этом отношении английское cap и французское chef совпадают. В силу своей особой формы, требующей специальных знаний и способностей, этот камень сам является «шедевром» (chef d’œuvre — «Великое Делание»). Слово œuvre применяется и в архитектуре, и в алхимии; такое совпадение имеет вполне определенные основания: в архитектуре завершением творения является «краеугольный камень», в алхимии — «философский камень».

Иногда «краеугольный камень» изображается в форме бриллианта; в немецком языке слово Eckstein в одно и то же время имеет значение и «краеугольного камня», и бриллианта. Двойной смысл этого слова с этимологической точки зрения можно объяснить тем обстоятельством, что оно может переводиться и как «угловой камень», и как «камень с углами»

или с гранями; но это объяснение нисколько не исключает возможности символического сближения этих разных значений, соединившихся в одном слове. Камень или металл, являющийся самым твердым и самым блестящим, символизировал в различных традициях идею неразрушимости, устойчивости, света и бессмертия; очень часто такие качества приписываются бриллианту. Идея «неразрушимости» или «неделимости» (выражаемая, между прочим, на санскрите одним и тем же словом акшара), несомненно, соответствует камню, олицетворяющему собой единый принцип здания, поскольку подлинное единство, в сущности, неделимо. Идея «устойчивости», которой в архитектурной символике соответствует колонна или столп, также выражена в «краеугольном камне», который можно понять как капитель «осевой колонны», символизирующей «ось мира». Платон описывает «ось мира» как «алмазную ось», которая, с другой стороны, является также и «колонной света»; тем более эти световые качества приложимы к «венцу» этой колонны, который и является источником света, от которого она берет свое начало. В символике индуизма и буддизма все вещи, имеющие отношение к Центру или к Оси чаще всего уподобляются алмазу, как, например, в выражении ваджрасана, «алмазный трон»; несложно понять, что все эти соответствия являются частью учения, принадлежащего не к какой-то определенной традиционной форме, а к единой и универсальной традиции.

Кроме того, алмаз считается драгоценным камнем и в этом своем качестве иногда символизирует Христа, причем в этом случае данный символ совпадает с другим Его символом, символом «краеугольного камня». Можно сказать, что в той мере, в какой этот камень символизирует «свершение» или «исполнение», он представляет собой то, что в традиции индуизма называют чинтамани — выражение, эквивалентное «философскому камню» алхимиков Запада. Это «свершение», с точки зрения строителей, является совершенством исполнения архитектурного замысла; с точки зрения алхимии оно означает окончательное завершение Великого Делания; существует точное соответствие между первым и вторым. Алмаз среди камней, как и золото среди металлов, представляют собой самые драгоценные предметы; кроме того, и алмаз, и золото в равной мере символизируют свет и Солнце. Однако алмаз, как и «философский камень», который с ним отождествляется, считается более драгоценным, чем золото. После всего, что Мы сказали, должно стать более понятным, почему в Христианском герметизме Христа часто отождествляют с «философским камнем».

Одним из обозначений «философского камня» у алхимиков было lapis exillis, выражение, которое буквально можно перевести как «камень, сошедший с неба»; в такой странной форме это загадочное выражение может иметь более чем одно значение. Несомненно, перед нами фонетически искаженное выражение lapis lapsus ex coelis, «камень, упавший с небес»; однако, кроме всего прочего, этот камень благодаря своему небесному происхождению на земле находится как бы в изгнании, из которого он, согласно самым различным традиционным учениям, должен в конце концов вернуться на небо. Латинское слово exillis может также означать и «разреженный», «тонкий», хотя вряд ли это значение здесь следует воспринимать как буквальное.

Некоторые сближали его с Lia Fail, или с «камнем судьбы», который был не только «говорящим» камнем, но и «камнем, пришедшим с небес». Согласно ирландской легенде, местом его первоначального пребывания было «небо» или по меньшей мере «рай»; известно, что Lia Fail был священным камнем древних королей Ирландии, а затем стал священным и для королей Англии, когда, согласно распространенному представлению, Эдуард I перенес его в Вестминстерское аббатство. Самое странное заключается в том, что этот камень отождествляется с тем, который Иаков встретил в Вефиле (Бейт-эль «дом Бога»): «Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся и сказал: как страшно сие место! Это не что иное, как дом Божий, — это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль, а прежнее имя того города было Луз».[96] Мы ранее уже объяснили значение слова луз; что же касается имени Вефиль, то позднее оно преобразовалось в Вифлеем (Бейт-Леем, «дом Хлеба»), то есть название того самого города, в котором родился Христос. Символическое соответствие между камнем и хлебом также, разумеется, появляется не случайно и поэтому заслуживает особого внимания. «И приступил к нему искуситель, и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами».[97] Эти слова становятся особенно таинственными, если добавить к ним следующие рассуждения: Христу и в действительности предстояло подобное преображение, но на духовном уровне, а не на материальном, как предлагает искуситель; духовный порядок существования аналогичен материальному, но эта аналогия является обратной, а одна из примет дьявола заключается в том, что он всегда действует «наоборот». Христос, воплощение Слова, сам

является «хлебом, сошедшим с небес», и поэтому ответ его был следующим: «Не хлебом единым будет жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»; это и есть тот хлеб, который должен в Новом Завете заменить камень как «дом Божий»; именно поэтому, между прочим, и смолкли оракулы древних.

Добавим к этому, что, согласно традиции древних евреев, этот камень сопровождал израильтян в пустыне и именно из него пошла вода, которую они пили и которая, согласно толкованию апостола Павла, была не чем иным, как самим Христом: «И все пили одно и то же духовное питие, ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос».[98] Позднее он стал «закладным камнем», помещенным в Иерусалимском Храме под тем местом, где находился ковчег Завета, и тем самым был помещен в самый Центр Мира; в символике Древа Сефирот этот закладной камень соотносится с Йесод, тогда как «краеугольному камню» соответствует Кетер. Теперь уже можно сделать окончательный вывод, что все, что расположено на оси, на ее различных уровнях, может рассматриваться как олицетворение одной и той же вещи, находящейся в различных положениях. Если применить эту символику оси к человеческому существу, то можно сказать, что положение «закладного камня» и «краеугольного камня», как и расположение различных сефирот, соответствует различным положениям луза, то есть того «ядра бессмертия», о котором мы говорили.

Мы уже говорили, что Луз был тем городом, где Иаков видел свой вещий сон, после которого назвал этот город Вефилем. Согласно каббалистическим книгам, «ангел смерти» не может проникнуть в этот город и не имеет над ним никакой власти; по странному совпадению некоторые каббалисты утверждают, что этот город был расположен возле горы Алборг, которую древние иранцы считали «обителью бессмертия».

Говорят также, что у стен этого города растет миндальное дерево (на еврейском языке — луз), в корнях которого скрывается подземный ход, ведущий в подземный город, попасть в который как-то иначе нельзя. Следует заметить, что слово луз во всех своих значениях указывает на нечто запрятанное, скрытое, тайное, причем «тайное» в двух различных значениях: это слово может применяться и к недоступному чувствам миру, и к тем периодам сокрытия и помрачения традиции, когда она перестает проявляться вовне и духовные центры ее становятся «подземными». центрами. Однако самое распространенное значение этого слова — «миндальная косточка», или «ядрышко», хотя и это значение может указывать на нечто внутреннее и потаенное, а следовательно, вполне

может служить для выражения идеи «недосягаемости» и «неуязвимости». Поэтому неудивительно, что то же самое слово луз обозначает некую неразрушимую, представляемую в виде косточки, телесную частицу, в которой пребывает душа после смерти до момента воскресения. Подобно тому как ядрышко содержит в себе семя будущего дерева, так и частица луз содержит в себе все элементы, необходимые для воскресения человеческого существа; это воскресение произойдет в результате воздействия «небесной росы», которая оживит истлевшие кости. Неразрушимый луз в человеческом организме играет роль «ядрышка бессмертия», город же, обозначаемый тем же словом, представляет собой «обитель бессмертия»: в обоих случаях речь идет о вещах, недоступных власти ангела смерти. Луз, как мы уже говорили, является зародышем бессмертного существа, и его можно сравнить с куколкой, из которой появляется бабочка, причем это сравнение очень точно передает роль этой частицы в последующем воскресении; напомним, что символика Психеи у древних греков была основана именно на этом свойстве.

Считается, что луз расположен в нижней части позвоночника, и это положение не должно казаться странным, если провести параллель с той силой, которая в традиции индуизма называется Кундалини и локализуется, по крайней мере у обыкновенных людей, в том месте человеческого тела, которое соответствует нижней части позвоночника. Расположение частицы луз в нижней части человеческого организма соответствует состоянию отдельного «падшего» человека, тогда как для всего человечества в целом такое расположение означает перемещение высшего духовного центра в «подземный мир». Все, что мы сказали, самым прямым образом связано с подлинным смыслом известной формулы герметиков: Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam («Спустись в глубины земли и путем очищения получишь тайный камень, истинное лекарство»). «Философский камень» и является «истинным лекарством», то есть не чем иным, как «эликсиром бессмертия».

«Эликсир бессмертия» алхимиков (или «эликсир долголетия») отождествляется с водами источника, который располагается у подножия «Древа Жизни»; этот источник является не только «источником знаний», но и «источником молодости», потому что пьющий из него освобождается от влияния времени. Этот источник находится в самом центре земного рая, и от него в разные стороны расходятся четыре реки; он располагается в «высшей области», на которую указывает значение санскритского слова Парадеша, преобразованного халдеями в Пардес, а уже после этого людьми

Запада — в Парадиз.

Иногда этот источник называют также Ключом Юности; однако в любом случае он всегда изображается у подножия дерева. Воду этого источника можно сравнить с амритой традиции Индуизма, а также с сомой, о которой упоминается в Ведах, и с хаомой маздеизма. Этот ряд можно дополнить и уже упомянутой нами «небесной росой», или «росой света», которую, согласно Каббале, источает «древо Жизни»; этой росой можно воскрешать мертвых. В традиционном символизме роса вообще играет важную роль: так, например, в дальневосточной традиции встречается упоминание о древе Сладостной Росы, которое растет на горе Кунь-Лунь.[99] Гора, как и дерево, чаще всего является символом Мировой Оси. Этот же источник оказывается в то же самое время и Ключом Вероучения, символизирующим в данном случае идею сохранения примордиальной традиции в самом Центре Мира.

Смысл металлургии

В прошлых очерках мы уже говорили, что некоторые виды деятельности, в частности архитектура и строительство, были запрещены традиционным законом кочевых народов, среди которых законы жизни древних евреев и арабов представляют собой всего лишь общеизвестный пример. К числу таких запрещенных видов деятельности относились прежде всего те искусства и ремесла, которые предполагали какую-либо обработку минералов; причина этих запретов почти что очевидна: эти искусства в конце концов приводят к «оплотнению» и «отвердению», которые на уровне телесной манифестации наиболее полно выражены именно в минералах. В самом общем своем значении минерал является камнем, предназначенным для строительства каких-либо зданий долговременного использования; поэтому у многих народов древности преобладающим было строительство из дерева, поскольку такие здания не обладали той устойчивостью и не могли служить так долго, как здания из камня; таким образом, использование минералов в строительстве предполагает большую степень «прочности» как в самом буквальном, так и в самом широком значении этого слова. Ансамбль же таких «прочных» зданий или город можно представить как искусственно созданную агломерацию минералов; поэтому жизнь в городах способствует еще большей степени оседлости, чем обыкновенная жизнь земледельца, подобно тому как минерал более «прочен» и устойчив, чем любое

растение. Но есть и еще одна вещь, на которую следует обратить внимание: искусства, имеющие дело с минералами, предполагают так же и металлургию во всех ее формах; вместе с тем следует обратить внимание на то обстоятельство, что в современном мире металл все больше и больше заменяет собой камень в строительстве, подобно тому как когда-то камень заменил собой дерево. Эта замена дает основание полагать, что перед нами характерный признак перехода к следующей фазе деградации в рамках актуального цикла; то, что металлы играют все время возрастающую роль в современной «индустриальной» и «механической» цивилизации Европы, подтверждается и невероятным потреблением металла в ходе войн нашего столетия.

Все сказанное вполне соответствует одной особенности традиции древних евреев: в тех редких случаях, когда закон разрешал использовать камни, например при сооружении алтаря, всегда следовало уточнение, что эта камни должны быть целыми и «нетронутыми железом»; смысл запрета не столько в том, чтобы вообще отказаться от всякой обработки камня, сколько в том, чтобы совсем не применять металл, — иными словами, запрет, касающийся металла, был более строгим, и в особенности это касалось вещей, специально предназначенных для использования в ритуалах; именно с этим, в частности, было связано требование использовать каменные ножи при обрезании. Последствия таких запретов можно легко обнаружить и в те времена, когда евреи перестали вести кочевой образ жизни и начали строить здания долговременного использования; когда строился Храм в Иерусалиме, «на строение были употребляемы обтесанные камни; ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его».[100] Тем не менее в этом Храме находилось все же значительное количество изделий из металлов, хотя их использование было прямо связано с тем обстоятельством, что символизм металлов всегда имеет двойной характер; можно предположить, что в конце концов запрет стал распространяться только на использование железа, которое из всех металлов играет в современном мире самую важную роль.

Подобного рода запреты не представляют собой в древнем мире ничего исключительного, и можно было бы найти еще массу примеров, свидетельствующих о более чем осторожном отношении к металлам в традиционных обществах: например, у многих народов существовало, а иногда существует и сейчас что-то вроде частичного исключения из общества людей, имеющих дело с металлом, в особенности кузнецов, ремесло которых часто связывали с самой опасной разновидностью магии,

вырождающейся в конце концов в обыкновенное колдовство. Вместе с тем в других традициях металлургия пользовалась особым уважением, и многие могущественные инициатические организации были основаны именно на этом ремесле; в качестве примера можно указать на мистерии кабиров,[101] хотя у нас здесь и нет возможности специально рассматривать этот сложный вопрос, поскольку это завело бы слишком далеко в сторону от темы данного очерка. Тем не менее следует заметить, что все, что мы сказали только что, вполне соответствует нашим словам о двойном характере символизма металлов и металлургия может иметь как сакральный, так и чисто «внешний», экзотерический аспект.

Чтобы понять эту двойственность, необходимо прежде всего вспомнить, что во многих традициях металлы обладают также и астрологическими соответствиями и поэтому представляют собой как бы «планеты низшего мира»;[102] таким образом, они, как и соответствующие им планеты, от которых они получают определенные влияния, должны иметь как «благоприятные», так и «неблагоприятные» аспекты. Более того, так как здесь мы имеем дело с отражением влияний более высокого уровня на более низком, что, кстати, символизируют собой металлургические шахты, находящиеся в глубине земли, то «неблагоприятный» аспект очень легко может стать преобладающим; не следует также забывать, что с точки зрения традиции металлы и их обработка прямо связаны с «подземным» огнем, который в свою очередь очень часто оказывается проводником влияний из области инфернального. Что касается этого «подземного» огня, то следует обратить особое внимание на явное сходство имен Вулкана и библейского Тувалкаина, которые ко всему прочему оба являются кузнецами; добавим, что ассоциация с областью инфернального достаточно хорошо объясняет все то, что мы выше сказали о «зловещей» стороне ремесла кузнеца. Кабиры, между прочим, тоже были кузнецами, и, следовательно, их мистерии обладали как земным, так и небесным аспектом и были выражены не только в символике металлов, но и в символике соответствующих этим металлам планет. Очевидно, что используемые в разного рода ритуалах «благоприятные» влияния металлов могут быть основаны только на «трансмутации» и «сублимации» их важнейших свойств, которые в таком случае могут служить эффективной «опорой» для перехода всего, что существует на низшем уровне проявления, к высшим духовным состояниям; символизм минералов в алхимии, как и в мистериях кабиров, основан именно на этом. Чаще всего алхимия все же останавливается на «среднем» мире, в силу чего ее можно

назвать «космологической» наукой; однако символика алхимии предполагает и такие преобразования металлов, которые сообщают этой науке подлинный духовный и инициатический характер. Напротив, когда металлы используются профанами, то, учитывая тот факт, что точка зрения профана на все вещи предполагает полный разрыв любой их связи с областью высших принципов, следствием такого использования будет только усиление «неблагоприятной» стороны соответствующих влияний и эти «неблагоприятные» влияния будут возрастать в той мере, в какой будет уменьшаться все то, что их могло бы уравновесить и ограничить; очевидно, что в современном мире мы и имеем дело прежде всего с такой «профанной» металлургией. Пример с деньгами может быть здесь наиболее показательным: в современном мире они лишены всего, что в традиционных обществах позволяло им быть проводником духовных влияний, и поэтому являются уже не просто материальными и количественными знаками, но играют подлинно «инфернальную» роль, что заметить можно даже невооруженным глазом.

До сих пор у нас речь шла главным образом о процессе «отвердения» мира, особым аспектом которого является широкое использование металлов; данный процесс так или иначе касается всех вещей и всех состояний, которые обнаруживаются в современном мире на сегодняшний день. Но этот процесс может идти и дальше в том же направлении, подготавливая все существующее к переходу к очередной фазе деградации,[103] в которой металлы, благодаря свойственным им тонким влияниям, будут играть уже иную роль; эти тонкие влияния, как и вообще все, что находятся за пределами телесного проявления, на протяжении всего периода «отвердения» мира остаются по вполне понятным причинам скрытыми от господствующего в это время материалистического взгляда на вещи; но это не значит, что они вообще перестали существовать, и их «инфернальное» воздействие, совершенно недоступное пониманию материалистов, продолжает проявляться, например, в разрушительных аспектах применения машин. Поэтому в определенный момент времени могут сложиться вполне подходящие условия для того, чтобы влияния такого рода начали действовать уже открыто, и, разумеется, это воздействие может быть только «неблагоприятным», поскольку современный мир закрыт для «благоприятных» воздействий в силу того доминирующего положения, которое в нем занимает мировоззрение профана; этот момент может наступить очень скоро, поскольку растущая в современном мире нестабильность всех областей человеческого существования свидетельствует, что точка наибольшей «твердости» и

«материальности» уже осталась позади.

Возможно, сказанное нами будет более понятно, если обратить внимание на то обстоятельство, что символика металлов в традиционных учениях указывает не только на «подземный» огонь, но и на «спрятанные сокровища»; однако оба этих значения обычно тесно соединяются друг с другом, и причина данного соединения способна в какой-то степени объяснить, почему в некоторых случаях человеческое вмешательство в естественный ход вещей может привести к самым настоящим природным катаклизмам. Все, выражаясь современным языком, «легенды», сообщающие о «сокровищах», предупреждают, что их «хранители», то есть психические «сущности» (иными словами, те самые тонкие влияния, о которых у нас и идет речь), представляют собой для человека значительную опасность и приближаться к ним, не имея требующейся «квалификации» и не принимая соответствующих мер предосторожности не следует; понятно, что современные люди, совершенно невежественные в этих вопросах, никакой осторожностью не отличаются. Очевидно, что они не обладают никакой «квалификацией» и не имеют в своем распоряжении никаких средств, для того чтобы хоть как-то ориентироваться в области тонкого проявления, которая к тому же благодаря господствующей в современном мире материалистической точке зрения на все вещи от них вообще все больше и больше ускользает полностью. Хотя они и хвастаются постоянно, что «укротили силы природы», но в то же время даже не способны предположить, что за этими силами, рассматриваемыми исключительно в их телесном аспекте, могут скрываться сущности совершенно иного порядка, а сами «силы природы» являются лишь внешне видимыми проводниками определенных воздействий со стороны этих сущностей, вполне способных однажды повернуться против тех, кто их недооценивает.

Добавим к этому еще одно замечание, которое является весьма любопытным и даже может показаться странным: «хранители спрятанных сокровищ», которые оказываются в то же самое время и кузнецами, использующими в своей работе «подземный» огонь, в легендах изображаются иногда гигантами, а иногда карликами. Нечто сходное можно обнаружить и в мистериях Кабиров, что говорит об использовании этой символики в инициатических ритуалах; однако с точки зрения современной эпохи можно было бы говорить только об обитающих в области инфернального гигантах, символизирующих влияния, которые принадлежат низшей и «теневой» стороне «космического психизма»; это действительно те влияния, которые самым серьезным образом угрожают

«прочности» современного Мира. Попытки этих сущностей проникнуть в человеческий мир не являются новостью и восходят, по крайней мере, еще к началу Кали-Юги, то есть к временам, в которые уже не проникает мысль современных историков-профанов. Китайская традиция по этому поводу сообщает, что «Нюйва (сестра и жена Фу Си, правившая, как сообщается, вместе с ним) обрушила камни пяти цветов, чтобы закрыть дыру, которую гигант сделал в небе»; это относится к эпохе, которая наступила всего лишь несколько веков спустя после начала Кали-Юги. Эти пять цветов — белый, черный, синий, красный, желтый — в дальневосточной традиции соответствуют пяти стихиям, а также четырем сторонам света и Центру Мира; передают также, что «Нюйва отломила четыре лапы у черепахи, чтобы поставить на них четыре конца света», для того чтобы восстановить стабильность человеческого мира.

Чтобы завершить данный очерк, отметим еще раз имеющий отношение, очевидно, к «неблагоприятному» аспекту влияния металлов запрет носить на себе металлические предметы при выполнении некоторых инициатических или эзотерических ритуалов. Такой запрет, например, существует в исламских ритуалах паломничества, хотя сегодня он фактически и не соблюдается; более того, согласно этому запрету, те люди, которые полностью прошли все этапы ритуала, включая и их «внутренний», эзотерический аспект, должны с этого момента воздерживаться от всякой деятельности, предполагающей использование огня, то есть в том числе и от ремесла кузнецов, а также и от других видов металлургии. В западных инициатических ритуалах данный запрет выражается в требовании «отказа от металлов» с момента подготовки посвящаемого. Можно сказать, что в этом случае металлы не только способны вредить передаче «духовного» влияния, но и сами могут оказаться проводниками того, что в Каббале называют «скорлупой», или «оболочкой» (клипот), то есть самых низших сторон тонкого проявления, представляющих собой, так сказать, инфернальное «дно» нашего мира. Разумеется, все подобные предписания обладали прежде всего символическим характером, и именно в этом и заключалось их подлинное значение; следует учитывать, что традиционный символизм (который не следует путать со всеми теми явлениями, обозначаемыми в современном мире тем же самым именем) всегда имеет эффективное применение и его использование в ритуалах всегда оказывает совершенно реальное воздействие, которое современный человек, в силу ограниченности своих деградировавших способностей, совершенно не способен воспринимать. Речь здесь не идет о каких-то туманных «идеальных» предметах, но о

вещах, реальность которых проявляется самым ощутимым образом; если бы все было иначе, то как тогда можно было бы объяснить тот факт, что некоторые люди в определенных состояниях высшего уровня не могут переносить ни малейшего соприкосновения с металлами, и даже в тех случаях, когда это делается без их ведома и таким образом, что они об этом даже не догадываются, что совершенно исключает возможность увидеть здесь элементарное психическое «самовнушение». Добавим, что такое соприкосновение может привести к настоящему ожогу, со всеми физиологическими последствиями, и современным людям не мешало бы поразмышлять над этими и другими подобными фактами, если они еще к этому способны.

Сера, ртуть и соль

То, что мы в предыдущих очерках говорили о триаде духа, души и тела, определенным образом связано с алхимической триадой Серы, Ртути и Соли, так как термины этих триад соединяются друг с другом приблизительно одним и тем же способом, с тем небольшим различием, что взаимная дополнительность двух первых терминов в последнем случае усиливается до отношения симметрии, которой, как мы ранее говорили, нет в первой триаде между терминами духа и души. Это обстоятельство вызывает одно из самых больших затруднений при понимании алхимических и вообще герметических рукописей, поскольку одни и те же термины часто имеют в этих рукописях различные значения, в зависимости от той точки зрения, которая в них представлена; однако Сера тем не менее всегда представляет собой активный, или мужской, принцип, в то время как Ртуть всегда рассматривается в качестве принципа пассивного, или женского; что же касается Соли, то она в каком-то отношении остается нейтральной и уравновешивает собой противоположные тенденции, свойственные природе дополняющих друг друга Серы и Ртути.

Не вникая в детали, что было бы здесь совсем неуместно, можно сказать, что Сера благодаря своему активному характеру становится подобной элементу огня и представляет собой главным образом принцип внутреннего действия, который можно рассматривать как луч, берущий свое начало в самом центре универсального существования. В человеке или в существе, подобном ему, эта внутренняя сила часто отождествляется с силой воли; однако это отождествление будет точным только в том случае, если понимать волю в гораздо более глубоком смысле, нежели в

обыкновенной психологии, и видеть в ней нечто похожее на то, что, например, имеют в виду, когда говорят о «Божественной воле» или, в соответствии с терминами дальневосточной традиции, о «Воле Неба», поскольку источник ее действительно находится в центре всего существующего, тогда как все, что изучается психологией, находится на периферии и относится только к внешним и поверхностным проявлениям бытия; заметим по этому поводу, что греческое слово тейон, обозначающее Серу, имеет также и значение «божественный». Мы, кстати, нарочно упомянули здесь о «Воле Неба», так как если и нельзя саму Серу рассматривать в качестве подобия Небу дальневосточной традиции, то «внутренний» характер действия, символизируемый Серой, принадлежит, очевидно, к категории небесных влияний; что же касается ее отождествления с волей, то можно сказать, что если оно и не применимо по отношению к воле обыкновенного человека (психику которого психология и рассматривает как предмет своего исследования), то это отождествление тем не менее в полной мере относится к человеку «истинному», который сам находятся в центре всего, что существует, и воля которого, следовательно, соединяется с Волей Неба. «Трансцендентного Человека», то есть того, кто достиг полной реализации и стал «Универсальным Человеком» (эль-инсанул-камил), на языке исламского герметизма называют «красной Серой» (эль-кебритул-ахмар), чему также соответствует символ Феникса; между этим состоянием и состоянием «истинного человека», или «примордиального человека» (эль-инсанул-кадим), существует то же самое различие, что и между «работой в красном» и «работой в белом», которые в свою очередь соответствуют «великим» и «малым» мистериям.

Что же касается Ртути, то ее пассивность, взятая в сравнении с активностью Серы, позволяет рассматривать этот элемент как начало влажное, реагирующее на внешние воздействия, представляющее собой центростремительную и сжимающую силу, противоположную по своему характеру центробежному и экспансивному действию Серы, и поэтому в каком-то отношении это действие ограничивающую. Благодаря всем этим дополняющим друг друга характеристикам таким как активность и пассивность, «внутреннее» и «внешнее», экспансия и сжатие, становится очевидно, что в дальневосточной традиции Сере соответствует Ян, а Ртути — Инь, и поскольку действию первого элемента соответствуют небесные влияния, то действию второго должны соответствовать влияния земные. Однако следует остерегаться рассматривать Ртуть в качестве простого вещества, то есть в качестве элемента телесной, вещественной, а не тонкой

и психической манифестации если характеристика «внешнего», применяемая в отношении этого элемента, и предполагает представление о некоторой «окружающей среде», то имеется в виду именно область тонкого проявления, совокупность тех двойственных космических сил, о которых мы ранее уже говорили. Напомним здесь о том, что ранее нам уже приходилось говорить о символах двойной спирали и кадуцея: Ртуть герметиков в целом совпадает с тем, что Парацельс называл «астральным светом»,[104] а также с тем, что некоторые более близкие к нашему времени авторы, такие, как, например, Элифас Леви[105] называли «великим магическим агентом», хотя на самом деле оперативное значение этого понятия в традиционных науках далеко не ограничивалось тем узким применением, которое ему находили в магии; такое совпадение само по себе не случайно и вполне объяснимо благодаря двойственной природе Ртути. Между прочим, двойственность этого элемента, как и вообще всего, что относится к «среднему миру», позволяет понять, почему Ртуть, которая чаще всего, как мы уже сказали, рассматривается как влажное начало, иногда тем не менее описывается как «пылающая вода» (а также как «жидкий огонь»), так как подобным способом можно передать, что этот элемент уже оказался подвержен воздействию со стороны Серы, которая «выворачивает» наружу двойственность Ртути и увеличивает тем самым силу ее действия. Действие любых тонких сил способно на самом деле вызвать столь противоречивые впечатления у того, кто их воспринимает, и, возможно, именно в этом заключается одна из причин иллюзорного представления о «флюидах», не говоря уже о других причинах, благодаря которым это иллюзорное представление возникает и поддерживается. Что же касается Ртути, уже испытывающей на себе воздействие Серы, то именно ее герметики называли «живой», чтобы отличить ее от Ртути обыкновенной, которая взята так, как она существует сама по себе.

Благодаря внутреннему действию Серы и внешней реакции Ртути происходит что-то вроде «кристаллизации», образуется, можно сказать, граница между внутренним и внешним, или нейтральная зона, на которой встречаются и уравновешиваются противоположные друг другу влияния; продуктом этой «кристаллизации» оказывается Соль, олицетворяемая в алхимии фигурой куба, поскольку именно этой формой обладают кристаллы и в то же самое время именно куб символизирует собой саму идею стабильности. Возможна определенная аналогия с химическим процессом образования соли, возникающей в результате соединения кислоты, активного элемента, и щелочи, элемента пассивного, которые

играют в этом особом случае ту же роль, что и алхимические Сера и Ртуть, но которые, разумеется, отличаются от последних тем, что представляют собой вещества, а не принципы; соль (как вещество) также нейтральна и обладает кристаллической формой, и это в полной мере оправдывает использование химического значения этого элемента в герметизме. Соль является также «кубическим камнем» в масонской символике; необходимо, впрочем, уточнить, что речь здесь идет об обычном «кубическом камне», а не о «камне вершины», который символизирует собой философский камень, или пирамиду, воздвигнутую на кубе и выражающую собой духовный принцип, покоящийся на основании, образованном Солью. Можно заметить, что графическое изображение «камня вершины» в виде возвышающегося над квадратом треугольника почти со впадает с алхимическим знаком Серы, где вместо квадрата изображен крест; два символа обладают одинаковым числовым значением, 7 =3 + 4, и септенер в этой формуле и в том и в другом случаях образован из высшего тернера и низшего квартернера; замена креста на квадрат выражает собой идею «фиксации», или «стабилизации», идею некоторой неизменной сущности, которой Сера не могла быть даже в виртуальном состоянии, поскольку в актуальное состояние она переходит только благодаря тому, что получает опору в сопротивлении противоположной ей Ртути, являющейся в таком случае «материей Великого Делания».

Заметим также, что на уровне индивидуального существования Соль, третий термин алхимической триады, разделяя внутреннее и внешнее, образует собой как бы «оболочку», которая в одно и то же время и связывает индивидуальность с «окружающей средой», и изолирует ее; на атом уровне Соль соответствует телу, которое завершает собой манифестацию индивидуального существа. Теперь, после того, что мы только что сказали, должно быть понятно, почему важнейшее значение тела (или другого элемента, который также завершает собой проявление иного уровня существования) заключается в том, что оно является «опорой» инициатической реализации. Добавим по этому поводу, что если Ртуть, как мы уже говорили, с самого начала является «материей Великого делания», то Соль становится ею несколько позже и в других условиях, что показывает сам символ «камня вершины», а также то различие, которое герметисты проводили между «первой» и «второй» материей (materia prima и materia secunda). С другой стороны, если Соль соответствует телу, то можно увидеть и некоторое соответствие между Серой и духом, а также между Ртутью и душой; но в этом случае, сравнивая между собой различные триады, следует не упускать из виду, что соответствующие друг

другу термины могут менять свое содержание в зависимости от той точки зрения, с которой они рассматриваются. Действительно, Ртуть, являясь принципом «оживления», соответствует «среднему миру», или среднему термину Трибхуваны, а Соль хотя, как мы говорили и не тождественна веществу, но все-таки сопоставима с ним, поскольку занимает то же самое положение, что и область вещественного проявления; но в других условиях положение этих двух терминов меняется диаметрально противоположным образом, и тогда уже Соль оказывается средним термином алхимической триады. Эта последняя точка зрения в большей степени свойственна чисто герметической концепции той триады, о которой у нас идет речь: в этом случае симметрия обнаруживается между элементами Серы и Ртути, а Соль занимает промежуточное положение, сначала потому, что она является результатом их взаимодействия, а затем потому, что она размещается на самой границе области «внутреннего» (которой соответствует Сера) и области «внешнего» (которой соответствует Ртуть).

Это обстоятельство позволяет понять, почему мы не можем без всяких оговорок отождествить Соль с телом; можно только сказать, что тело соответствует Соли лишь в одном определенном аспекте и только в границах алхимической триады и ее особого применения. В другом и не столь ограниченном применении той же самой триады Соли соответствует уже индивидуальность в целом: именно с этой точки зрения превращение «грубого камня» в «камень кубический» символизирует ту работу, которая должна быть проделана над обыкновенным индивидом, для того чтобы он оказался в состоянии служить «опорой», или основанием, инициатической реализации; «камень вершины» символизирует в этом случае эффективное соединение этого индивида с принципом сверхиндивидуального существования.

Таротные смеси

Характерное для современных подделок традиции причудливое сочетание истины и лжи можно встретить и в так называемых «пророчествах», которые в последние годы распространяются достаточно широко и используются самым различным образом; цели появления этих «пророчеств» следует назвать по меньшей мере загадочными. Мы говорим «так называемые пророчества», поскольку должно быть ясно, что это слово может применяться только к тем сообщениям о каких-либо событиях будущего, которые можно обнаружить в священных книгах различных

традиций; в любых других случаях использование этого слова будет неправомерным, и его лучше заменить словом «предсказания». Предсказания эти могут быть различными по своей природе; по крайней мере, те из них, которые получены путем применения определенных традиционных наук, представляют собой некоторый интерес при условии, что можно понять смысл этих предсказаний. По этому поводу можно немало сказать об использовании карт Таро, которые, бесспорно, содержат в себе остатки некой древней традиционной науки, включавшей в себя помимо всего прочего и очень темные и опасные элементы.

В любом случае понять действительный смысл таких предсказаний не так-то просто, поскольку они, как правило, формулируются в таких туманных выражениях, что прояснить их значение оказывается возможным лишь после того, как события, о которых в этих предсказаниях идет речь, уже произошли; по этому к ним всегда можно относиться с подозрением, и даже не к самим предсказаниям, а к ошибочным и предвзятым интерпретациям, которые к ним применяются. К тому же большинство этих предсказаний идет от людей хотя и искренних, но тем не менее добавляющих к ним еще и свои бессознательные представления, так что в результате получается нечто столь неопределенное (особенно в том, что касается дат и места предстоящих событий), что любой может увидеть в них почти все, что угодно.

Таким образом, цель появления этих предсказаний в современном мире становится почти очевидной: поскольку в них все изображается в тревожном и даже угрожающем свете, то для того, чтобы изменить в нужном направлении общественное умонастроение, достаточно просто распространять их, сопровождая при необходимости такими комментариями, которые только подчеркнут угрозу и представят события, о которых идет речь, как совершенно неизбежные. Сообщения о различных якобы грядущих катастрофах и разрушениях могут появляться даже не один раз и даже с точными датами предстоящих событий, которые, разумеется, будут вновь и вновь изменяться; ничего, кроме ужаса, эти сообщения, конечно же, не вызывают, и оттого, что эти предсказания вновь и вновь не сбываются, первоначальный ужас ничуть не уменьшается. Понятно, что воздействие таких предсказаний будет только усиливаться, если они хоть немного будут согласованы друг с другом, а если они будут противоречить друг другу, то общее смятение и беспорядок толь ко возрастут; разрушительное воздействие этих предсказаний будет одинаковым и в том и в другом случаях.

Следует добавить, что все происходящее на самых низких уровнях

области психического так или иначе производит воздействия, расшатывающие и нарушающие общее равновесие вещей; именно поэтому те люди, которые не верят этим предсказаниям, во многих случаях тем не менее испытывают непонятное для них болезненное чувство, закономерно возникающее даже у «нечувствительных» людей в присутствии тонких сил низшего порядка. Трудно представить, сколько людей испытали на себе эти опасные и непоправимые воздействия, будучи выведены из равновесия разного рода предсказаниями; необходимо напомнить, что, о чем бы в них ни шла речь, некоторые стороны определенных истин эти предсказания все же в себе содержат и, несмотря на то что выражены эти истины в той искаженной форме, которая соответствует ментальности самих «предсказателей», возможность соответствующего им эффективного воздействия отчасти сохраняется. Способ, посредством которого эти истины преподносятся «предсказателями», чаще всего связан с тем или иным видом «внушения»; необходимо заметить, что «внушение» и его результаты отличаются от галлюцинаций: между двумя этими понятиями различие состоит в том, что в первом случае речь идет о способности видеть вещи, воображаемые другими людьми, тогда как во втором — о способности самому их «подсознательно» воображать.

Однако сам факт распространения этих предсказаний является лишь стороной иного, гораздо более элементарного процесса падения и деградации современного мира; в этой связи следует обратить особое внимание на то, что их искаженная форма дает возможность использовать их в соответствии с любыми разрушительными замыслами. Именно это и происходит с теми предсказаниями, которые основаны на определенных традиционных науках, поскольку неоднозначность выражений особенно удобна в таких случаях; предсказания Нострадамуса являются здесь самым характерным примером, так как самым различным интерпретациям, возникающим на их основе, в наши дни уже просто нет числа. По той же самой причине и некоторые библейские пророчества оказываются объектом таких же предвзятых интерпретаций, и, хотя некоторые из них исходят от вполне добросовестных людей, роль «внушения» нельзя недооценивать как здесь, так и во всех иных случаях. Существует что-то вроде заражающей огромное количество людей психической «эпидемии», которая лишь на первый взгляд вспыхивает спонтанно, однако в действительности за ней, как и за всеми другими проявлениями современного хаоса (включая даже революции, которые наивные люди также считают спонтанными), скрывается сознательная воля. Именно поэтому распространение «гадательных искусств» не является, как это

кажется на первый взгляд, совершенно безобидным делом.

Мы хотим здесь напомнить не о тех разнообразных фантазиях оккультистов, которым карты Таро служат поводом и которыми легко можно было бы пренебречь, но о вещах гораздо более реальных, благодаря которым манипулирование с этими картами становится очень опасным для людей, не защищенных в достаточной степени от влияния «снизу». Перед нами, в сущности, непонятные обломки древней традиционной науки, почти полностью утраченной, и кроме той опасности, которая связана с их характером «останков», эти карты еще и аранжированы и скомбинированы таким образом, что любой человек, приводящий их в движение, открывает дверь тонким влияниям самого подозрительного характера.

Эти «останки», сохранившиеся от исчезнувших традиций, высшая, духовная сторона которых исчезла еще раньше, можно сравнить с теми психическими останками, которые человеческое существо оставляет после себя, переходи в другое состояние бытия. Начиная с того момента, когда «Дух» покидает такого рода останки, они могут служить чему угодно; но будут ли они использоваться вполне сознательно, скажем магом, или бессознательно, как их используют спириты, пагубные влияния, распространяющиеся в результате такого использования, в любом случае, очевидно, не имеют ничего общего с качествами существа, которому ранее эти останки принадлежали. Дальневосточная традиция называет «блуждающими влияниями» все, что связано с определенного рода активностью с их стороны, и любая их связь со своим прежним владельцем является только иллюзорной.

Чтобы лучше понять это, необходимо учитывать, что сами духовные влияния, с целью вступить во взаимодействие с нашим миром, должны найти себе «опору» сначала в области тонких влияний, а затем и в телесном мире; эти же три уровня образуют собой и конституцию человеческого существа. Если же эти духовные влияния по какой-либо причине исчезают, то их прежние «опоры» в телесном мире, разного рода объекты или места, не перестают быть от этого насыщенными элементами тонкого уровня, влияние которых к тому же будет тем более устойчивым и сильным, чем более могущественным «духам» они служили ранее в качестве посредников и инструментов. Отсюда можно сделать логически обоснованный вывод, что именно центры посвящения угасших традиций, а также все, что к ним имеет определенное отношение, представляют собой наибольшую опасность. Либо неосторожные люди провоцируют необратимые конгломератов психических элементов, продолжающих в этих центрах существовать, либо так называемые «черные маги»

овладевают этими останками для того, чтобы управлять ими по своей воле и осуществлять нужные им воздействия.

Первый из двух этих случаев достаточно хорошо объясняет то опасное и пагубное воздействие, которое оказывают некоторые «останки» исчезнувших цивилизаций тогда, когда они извлекаются людьми вроде современных археологов, полностью игнорирующих тонкие влияния и поэтому действующих крайне неосмотрительно. Тем не менее эти тонкие влияния существуют, и без «духа», которому они ранее принадлежали, их существование сводится к состоянию «лярвы», которая способна реагировать на всякую провокацию, сколь бы непроизвольной та ни была; подобным же образом на спиритических сеансах могут появляться психические «кадавры», действия которых в любом случае не имеют отношения к действиям тех индивидуальностей, чью форму они принимают, к большому восхищению наивных людей, видящих в них «духов».

Все, что мы сказали, относится к «останкам» полностью исчезнувших традиций; вместе с тем возможен и иной случай, когда древняя традиционная цивилизация деградировала до такой степени, что ее «духовное» измерение было полностью утрачено, однако некоторые традиционные науки, сами по себе не содержащие ничего «духовного» и являвшиеся лишь приложениями духовных принципов к области случайного и относительного, еще продолжают передаваться; разумеется, с этого времени данные науки будут подвержены любого рода отклонениям, так как теперь они будут представлять собой то же самое, что и «останки», о которых у нас идет речь, поскольку доктрина, от которой они при нормальном положении дел находились в зависимости, уже исчезла. Именно в этом отношении Таро, как и всякая иная традиционная наука второстепенного порядка, подвержена отклонению от своего правомерного использования и применению с совершенно противоположными целями; если эта наука была специально предназначена для передачи и управления тонкими влияниями, когда эти последние являлись средством духовного воздействия, то она останется таковой и тогда, когда те же самые тонкие влияния будут использоваться совершенно иным способом. Эта опасность искажения некоторых традиционных наук хорошо объясняет совершенно естественные для любой традиционной цивилизации ограничений на их использование; это обстоятельство остается непонятным для европейцев, которые видят стремление «монополизировать» определенные знания там, где на самом деле есть только некоторые меры предосторожности против возможного злоупотребления этими знаниями. Эти меры

предосторожности вполне обоснованы, так как «останки», о которых мы говорим, сравнимы с продуктами разложения того, что было когда-то живым существом; поскольку всякая порча в определенном смысле заразна, то и продукты разложения исчезнувших традиций сами по себе способны производить, где бы они ни оказались, особое разлагающее и разрушающее воздействие. Здесь есть что-то вроде «некромантии», которая актуализирует совсем иные «останки», чем просто останки человеческих индивидуальностей, что, бесспорно, не менее опасно, так как благодаря этому открываются возможности, намного превосходящие то, что можно получить с помощью обыкновенного колдовства; однако наши современники даже и не подозревают об этом.

Согласно замечанию Сент-Ива д’Альвейдра относительно символики Таро, «вся колода относится к двадцати двум старшим арканам» так же, как высший духовный центр относится к остальным центрам различных традиций. Напомним еще раз, что помимо главного центра и одновременно с ним могут существовать и многие другие центры, которые, являясь более внешними, и выглядят в силу этого более доступными, чем высший центр.

Особое значение в связи с этим имеет символика Ноева ковчега; ковчег представляет собой образ высшего центра и обеспечивает сохранность традиции, находящейся как бы в «свернутом» состоянии в период между двумя циклами, в период космической катастрофы, разрушающей прежний миропорядок ради установления нового. Это «свернутое» состояние аналогично тому, в котором пребывает в начале цикла «Мировое Яйцо», содержащее в себе в виде зародышей все те возможности, которые будут реализованы в будущем; так же и ковчег содержит в себе все элементы, необходимые для восстановления мироздания. Добавим, что строительство ковчега имеет тот же смысл, что и сооружение символического моста, поскольку и тот и другой должны обеспечить «переход через воды». Роль Ноя в Библии похожа на ту роль, которую в традиции индуизма играет Вайвасвата Ману актуального цикла; однако следует обратить внимание, что если традиция индуизма соотносится с самим началом цикла, с началом актуальной Манвантары, то потоп Библии символизирует лишь начало нового циклического периода той же самой Манвантары; речь, стало быть, идет лишь о похожих, но не тождественных событиях.

Интересно также и соответствие между символикой ковчега и радуги, которое особо подчеркнуто в тексте Библии: после потопа радуга появляется над ковчегом как знак завета между Богом и его земными созданиями. Во время катастрофы ковчег плавает по океану «нижних вод»;

в момент восстановления мироздания и всеобщего обновления в облаке над ним появляется радуга, то есть появляется в «верхних водах». Здесь мы видим отношение аналогии в самом прямом смысле слова, когда две одинаковые фигуры изображаются зеркальным отражением и дополнением друг друга: выпуклость ковчега обращена вверх, выпуклость радуги — вниз, а вместе они образуют собой две половины фигуры круга или цилиндра. Эти две половины соответствуют двум половинам «Мирового Яйца» так же, как «верхние воды» соответствуют «нижним». В периоды хаоса «верхняя половина» становится невидимой, а в нижней в это же время происходит процесс, который Фабр д'Оливье[106] назвал «скоплением тварей».

22, число старших арканов Таро, имеет в традиционных учениях особую ценность. Это число связано с числом 7 через отношение, приблизительно выражающее отношение окружности к диаметру; таким образом, вместе эти два числа выражают собой крут, который для пифагорейцев был самой совершенной фигурой. Более того, число 22 связано с двумя «элементарными» формами движения в физике Аристотеля: локальным движением, представленным числом 2, и изменением, которому соответствует число 20; третье «элементарное» движение — это увеличение, представленное числом 1000; сумма же трех символических чисел, 1022, совпадает с количеством неподвижных звезд в древней астрологии.

Есть одно обстоятельство, которое, с одной стороны, хотя и увеличивает сложность рассматриваемого нами вопроса, но на самом деле может предоставить нам ключ к некоторым важным соответствиям: такой значительный для западного эзотеризма символ, как Грааль, рассматривается не только как сосуд (grasale) но иногда и как книга (gradale или graduale); в некоторых вариантах легенды речь не идет о книге в буквальном смысле слова, но о надписях, оставленных на чаше либо ангелом, либо самим Христом. В любом случае эти надписи «сверхчеловеческого» происхождения и этот камень (как и камни других традиций) является «говорящим», то есть «чашей оракула», потому что если камень может «говорить», издавая звуки, то он может делать это и благодаря буквам или изображениям, появляющимся на его поверхности (как щит черепахи в дальне восточной традиции).

Добавим, что «оракульная чаша» является прототипом «магических зеркал»; в связи с этим и следует сделать особо важное для нас примечание: чисто «магическая» интерпретация, при которой символы сводятся, в зависимости от случая, к их чисто «предсказательным», или

«талисманным», аспектам, представляет собой определенный этап деградации самих этих символов или, точнее сказать, этап деградации их понимания. Впрочем, деградация не зашла здесь еще слишком далеко, чтобы потерять из виду всякую связь этих символов с традиционной наукой, как это происходит при их чисто «профанной» интерпретации, признающей за символами лишь их «эстетическую» ценность. Следует заметить, что иногда только под прикрытием этой «магической» интерпретации некоторые символы были сохранены и переданы вместе с другими элементами фольклора.

Отметим также, что характерная для оракула способность видеть все вещи как присутствующие в настоящем, которая и гарантирует «безошибочность» предсказания, находится в определенной связи с символикой «третьего глаза». Именно это место и занимал камень, упавший со лба Люцифера; сам человек также утратил вследствие своего падения «третий глаз», то есть «чувство вечности», которое Грааль вернет тому, кто сумеет его завоевать.

То обстоятельство, что в обыкновенных игральных картах чаша Таро была заменена сердцем, указывает на определенную равнозначность этих символов; в египетской идеографии именно чаша олицетворяет собой сердце. Впрочем, не только в Египте, а буквально повсюду мы можем увидеть устойчивое символическое уподобление сердца чаше или сосуду; везде сердце рассматривается как центр существа — как человеческого, так и божественного, — везде жертвенная чаша изображает центр или Сердце Мира. Несомненно, это же уподобление было знакомо и кельтам, так как именно от них идет то, что со ставило канву легенды о Святом Граале; к сожалению, невозможно точно установить, какой была форма этой легенды в дохристианские времена, но точно так же обстоит дело и со всеми легендами кельтов, которые передавались только устно.

Добавим, что в легенде к Граалю относятся и некоторые иные предметы, и, в частности, копье Лонгина; но что особенно любопытно, так это существование копья или некоторых его заменителей в качестве дополнения к символу чаши во многих иных древних традициях. Так, например, у древних греков копье Ахилла считалось способным исцелять те раны, которые были им нанесены; когда Адониса, чье имя означает, между прочим, «Господь», насмерть поражают замещающие здесь колье клыки кабана, то его кровь, падая на землю, рождает цветок.

Есть и еще несколько символов, которые в раз личных традициях иногда заменяют символ чаши и которые, в сущности, ему эквивалентны. Одним из таких символов является треугольник, вершина которого

обращена вниз; это схематическое изображение жертвенной чаши встречается даже в некоторых герметических символах Индии. То же самое изображение является символом сердца, форму которого оно схематически воспроизводит; выражение «треугольник сердца» широко распространено в восточных странах. Другой символ, который часто бывает эквивалентен чаще, — это цветок, который самой своей формой напоминает идею «вместилища». На Востоке символическим цветком является лотос, на Западе ту же самую роль чаще всего играет роза.

Добавим, что все эти символы или их эквиваленты соответствуют пассивному, или женскому, принципу универсального проявления или одному из его аспектов, тогда как треугольник, направленный вершиной вверх, соотносится с активным, или мужским, принципом. Если же поместить оба треугольника один под другим, мы увидим, что один из них может рассматриваться как отражение другого. Перевернутый треугольник обычно изображается меньшим по размеру, чем треугольник правильный, и такая диспропорция не является чем-то исключительным в традиционной символике; так в Каббале «Макропросоп», или «Большой лик», отражается в «Микропросопе», или «Малом лике». Есть и еще одна особая причина такой диспропорции: большой треугольник соотносится с абсолютной реальностью, тогда как меньший треугольник соответствует видимости проявления; первый символ выражает также идею изначальной традиции, а второй — идею последующего состояния «затемнения» и «сокрытия» традиционной доктрины. Иногда опрокинутый треугольник переносят внутрь правильного таким образом, чтобы их центры совпадали; в таком случае опрокинутый треугольник неизбежно должен быть меньше правильного, для того чтобы полностью поместиться в последнем. Эта фигура в целом тождественна «Печати Соломона», где два равных и противоположных друг другу треугольника также символизируют собой два взаимодополнительных принципа проявления.

Четвертый аркан Таро объединяет в себе символику Юпитера с символикой квартернера, хотя мы, вопреки мнению некоторых, думаем, что эта ассоциация является вторичной и астрологический символ, каким бы правомерным здесь он ни был сам по себе, всего лишь добавляется позднее к первичному и главному значению. Что же касается значения цифры «четыре», то не следует упускать из виду, что один и тот же символ вполне поддается нескольким различным интерпретациям, которые нисколько не исключают друг друга. Само по себе это обстоятельство не должно вызывать удивления, поскольку, чтобы об этом ни думали профаны, множество значений вообще является свойством любого

символа, если даже не говорить о том, что в некоторых случаях может иметь место наложение символов друг на друга и даже их соединение в одно целое. Действительно, в этом случае речь может идти и об астрологическом знаке Юпитера, поскольку символ, обозначающий эту планету, имеет большое сходство с цифрой «четыре».

В шестом аркане Таро сохранилось отражение символики мифа о Геракле, выбирающем между Добродетелью и Пороком; сам этот миф является экзотерической формой пифагорейского учения о правом и левом пути. С этим учением был связан символ буквы «Y» а также учение о «двух вратах неба»; здесь сразу же следует добавить, что существовал и третий, «срединный путь», который прямо вел к «Освобождению» и которому соответствовало верхнее, невидимое продолжение вертикальной линии буквы «Y».

Двум вратам неба соответствовали зодиакальные знаки Рака и Козерога, и спуск души для рождения или ее восхождение к Богу должны были проходить через одно из этих врат. Врата неба находились, согласно учению пифагорейцев, в двух точках солнцестояния, причем южные врата, Рак, были «вратами людей», а северные, то есть Козерог, — «вратами богов». Через северные врата осуществляется «спуск», то есть вход в «космическую пещеру», или в мир рождения и индивидуального существования. Южные врата представляют собой «выход из Космоса», и через них происходит «восхождение» душ. Добавим, что независимо от того, рассматривается ли положение двух врат по ходу солнца, как в традиции древних греков, или по отношению к положению года в общем движении цикла, как в традиции индуизма, Рак всегда является «вратами людей», а Козерог — «вратами богов».

Восьмая карта Таро имеет определенную связь не только с цифрой «восемь», но и с христианской символикой Солнца Правды (Sol Justitiae). Очень часто, причем в разное время и в разных местах, солнце изображалось с двумя видами лучей, попеременно волнистыми и прямыми. В Британском музее находится ассирийская табличка первого века до нашей эры, где солнце изображается звездой с восьмью лучами: вертикальные и горизонтальные лучи образуются прямыми линиями, между которыми расположены лучи, образованные волнистыми линиями. Солнечный бог, перед которым это изображение находятся, в одной руке держит диск, а в другой небольшой жезл; эти предметы являются символами справедливости и правосудия. В других эквивалентных изображениях волнистые лучи образуются двумя линиями, соединяющимися на своих окончаниях, что в целом дает хорошо

известный образ «пылающего меча»; между прочим, эта волнистая форма иногда олицетворяет молнию. В любом случае основными элементами всех этих изображений являются прямая и волнистая линии и поэтому вполне обоснованным оказывается вопрос об их точном значении.

На первый взгляд, поскольку речь идет об изображениях солнца, самым естественным значением прямой линии является свет, а волнистой линии — тепло; кстати, это вполне соответствует значению еврейских букв реш и шин, выражающих символически именно эти две модальности огня. Однако дело усложняется тем, что волнистая линия везде имеет значение воды; на той же самой вышеупомянутой ассирийской табличке вода изображается рядом волнистых линий, совершенно одинаковых с теми, которые изображают и лучи солнца. Но на самом деле здесь нет никакого противоречия, поскольку дождь, которому естественным образом может соответствовать символ воды, на самом деле является результатом солнечного тепла и его изображение вполне правомерно может смешиваться с символическим изображением самого этого тепла. Согласно дальневосточной традиции свет есть Ян, тепло же рассматривается как темное начало и, следовательно, так же как к вода, есть Инь по отношению к свету; прямая линия в таком случае будет соответствовать Ян, а волнистая — Инь. Огонь и вода являются противоположными стихиями, однако их оппозиция есть видимая форма их взаимной дополнительности; выше того уровня существования, на котором противоположности еще имеют значение, они должны, как и любые иные противоположности, каким-то образом соединяться друг с другом. В самом Первоначале, которое в чувственном мире лучше всего может олицетворять именно солнце, все противоположности отождествляются друг с другом, и это обстоятельство позволяет лучше понять рассматриваемое нами изображение.

«Колесо Фортуны» десятая карта Таро в античной символике тесно связана с «колесом Закона», а также с колесом Зодиака, хотя эта связь и не совсем понятна с первого взгляда. Зодиак также изображается в форме колеса, разумеется с двенадцатью лучами, и слово, обозначающее его на санскрите, буквально можно перевести как «колесо знаков»; оно же переводится и как «колесо чисел», поскольку слово раши, обозначающее знаки Зодиака, имеет и такой смысл.

Колесо вообще не является просто «солярным» символом, как это чаще всего утверждают в наше время, но представляет собой символ всего мироздания в целом. В этом значения этот символ используется в традиции индуизма, где постоянно идет речь о «колесе становления» или «колесе

жизни». Речь идет также и о «колесе Закона»; это выражение буддизм, вместе со многими другими, позаимствовал из более ранних учений, и в первую очередь из учений о циклах. Простейшее изображение колеса имеет всего четыре луча, которые разделяют окружность на равные части; иными словами, это два прямоугольных диаметра, образующие внутри этой окружности крест. Окружность, если видеть в ней образ движения в некотором направлении, олицетворяет собой цикл проявления; в этом случае части окружности соответствуют различным периодам или фазам, на которые делится сам цикл. Например, мы имеем четыре главных времени суток, четыре лунных фазы, четыре времени года, а также, в соответствии как с традициями Азии и Центральной Америки, так и с традициями греко-римской античности, четыре «века» (золотой, серебряный, бронзовый, железный) истории человечества.

Двадцать первая карта Таро показывает нам «безумца», который обычно толкуется как символическое изображение профана, не знающего ни откуда он пришел, ни куда он идет и движущегося вслепую к пропасти, в которую он вот-вот сорвется. Его с раскрытой пастью подстерегает крокодил, которого египтяне называли Аммитом и который, согласно их представлениям, ожидает результатов психостазиса, то есть «взвешивания душ», чтобы сожрать тех, кто не выдержит данного испытания. Этот же крокодил, Макара индуистской традиции, лежит с раскрытой пастью против течения, олицетворяющего единый путь, которым неизбежно должно пройти всякое человеческое существо. Таким образом, он является «хранителем врат», которые следует пройти человеку, чтобы освободиться от всего, что удерживает его в области случайного и ограниченного существования. Тот же самый Макара в индуистском Зодиаке соответствует знаку Козерога, то есть «вратам богов»; следовательно, он имеет два противоположных аспекта и в зависимости от состояния приближающегося к нему человека становится для последнего либо «вратами Освобождения», либо «челюстями Смерти».

Рецензия на книгу Ж. ван Рийнберка «Таро. История, иконография, эзотеризм»

Этот большой том является результатом долгих и терпеливых поисков всего того, что хоть в какой-то степени относится к Таро; следует прежде всего похвалить автора за проявленные им добросовестность и беспристрастность, которые не так уж часто и встречаются, а также за ту осторожность, с которой он взбегает влияния разного рода оккультистов, их безосновательных утверждений и самых разных небылиц, распространяемых ими по данному по воду, В первой части он собрал все, что можно было найти в разного рода книгах и архивных документах о происхождении Таро и игральных карт, а также о времени их появления в различных областях Европы; необходимо сразу же сказать, что в этом вопросе он не смог прийти к какому-нибудь определенному выводу и лишь избавился от некоторых фантазий, но в целом загадка так и осталась неразгаданной, и поскольку вряд ли какие-то важные документы остались ему недоступными, то можно сказать, что она едва ли будет разгадана в ближайшее время, по крайней мере в рамках чисто исторического исследования. Все, что можно с уверенностью утверждать, так это то, что игральные карты были широко известны уже к концу XIII века, особенно в странах Центральной Европы, а также что слово «Таро», этимологию которого, между прочим, невозможно установить с точностью, не использовалось до XV века, хотя обозначаемый им предмет, несомненно, более древнего происхождения. Гипотеза восточного происхождения Таро, на которой некоторые очень настаивают, ничем не подтверждается; и мы можем добавить, что если даже арабы и сыграли здесь роль «посредников» и карты Таро пришли в Европу из исламских стран, то и в этом случае вопрос не становится более ясным хотя бы по той причине, что все трудности только отодвигаются еще дальше. Кстати, нам непонятно, почему все странным образом обращаются за объяснениями к арабскому слову наби, в отношении которого совершенно ясно, что оно не означает ничего, кроме «заменителя», «заместителя» или «представителя»; непонятно, какие аргументы выдвигаются в пользу того, что оно может служить для обозначения карт Таро, поскольку это слово, бесспорно, не имеет ничего общего со словом наби и не происходит от корня, обозначающего какое-либо магическое или теургическое действие. Заметим также, что арабским наименованием азартных игр будет не гамар,

«луна», а гимар, и что нет такого арабского слова пагад, а есть еврейское слово багод, «обманщик», которое также может иметь значение «фокусник».[107] С другой стороны, версия знакомства европейцев с картами Таро через цыган является не более правдоподобной, поскольку, вопреки некоторым утверждениям, Таро становится известным европейцам еще до того, как цыгане появляются на континенте; этот факт не оставляет и следа от большинства «легенд» о Таро, распространяемых оккультистами.

Во второй части автор исследует все, что в разного рода источниках, а также в произведениях искусства античности и средневековья имеет некоторую связь с идеями, выраженными через символику арканов Таро; некоторые обнаруженные им соответствия достаточно отчетливы, однако есть и такие, что остаются весьма смутными и неясными. Разумеется, все эти соответствия остаются лишь фрагментарными и не поднимаются над уровнем обычных наблюдений; более того, не следует забывать, что использование одинаковых символов еще не доказывает их исторического родства. Мы, признаться, не вполне понимаем, почему эти соответствия г-н Ван Рийнберк называет «экзотеризмом Таро» и как он отличает этот «экзотеризм» от противоположного ему «эзотеризма». Преподносимая им как «результат личных размышлений и озарений» третья и последняя часть, где он обращается к той стороне Таро, которую он считает «эзотерической», на самом деле не содержит в себе ничего более глубокого, чем две предыдущие, и, откровенно говоря, эта часть книги не является самой лучшей. В начале рассуждений, относящихся к каждому из больших арканов Таро, он размещает что-то вроде девиза, образованного сочетанием двух латинских букв, пытаясь таким образом резюмировать значение каждой карты; достаточно забавно наблюдать, как он стремятся во что бы то ни стало найти для каждой карты два слова, начальными буквами которых были бы «S» и «I». Но не будем больше задерживаться на этих беспочвенных фантазиях; обратим лучше внимание на внушительные размеры библиография, а также на интересные репродукции, размещенные на вкладышах в конце книги, и добавим, что чтение книги этого автора, не смотря на всю его эрудицию, не вызвало у нас скуки, а иногда даже доставило удовольствие.

Рецензия на книгу Ж. Шабосо «Таро. Очерк принципов герметизма»

Эта другая книга о Таро является свидетельством совершенно иной точки зрения, и хотя она не столь велика по объему, как предыдущая, но гораздо более претенциозна по своему содержанию, несмотря на скромный подзаголовок — «очерк»; мы, между прочим, не оспариваем, что автор имеет полное право искать для карт Таро астрологическую или какую-либо иную интерпретацию при условии, что ни одну из них он не будет преподносить как абсолютную истину; но может ли он выполнить это условие, рассматривая герметизм в качестве основы символики Таро? На самом деле ему следовало бы с самого начала объяснить, какой смысл он вкладывает в то или иное слово; нам кажется, что автор чрезмерно расширяет значение термина «герметизм», который у него вообще включает в себя все, что только можно себе представить, и даже Каббалу; и хотя он достаточно ясно обозначает то, что связывает герметизм и алхимию, и то, что их разделяет, все же его определение герметизма в качестве «тотального Космического Сознания» является сильным преувеличением и к тому же очень далеко от истины. Между прочим, его собственные комментарии к пластинам Таро не ограничиваются только герметизмом, так как с самого начала в своей книге он отталкивается от анализа большого количества информации, принадлежащей различным традиционным формам; конечно же, за это автора нельзя упрекать, и даже наоборот, но он, возможно, не всегда проверяет достоверность этой информации, да и используемый им метод ее анализа слишком напоминает тот, что можно встретить у «оккультистов»; например, было бы совсем неплохо, если бы он полностью отказался от обращения к фигуре Адда-Нари (то есть Ардха-Нари, андрогин, соединяющий качества Шивы и Парвати), значение которой было полностью искажено Элифасом Леви и которая на самом деле ничего общего с Таро не имеет.

Господни Шабосо, как и многие другие, попытался «реконструировать» первоначальные фигуры Таро; как и другие, он привнес в интерпретацию их значений много собственных идей, и нет никакого основания считать его «реконструкцию» более правомерной, чем все остальные; мы думаем, что гораздо лучше было бы обратиться к обыкновенным изображениям этих фигур, которые если и были искажены с течением времени, но все же вряд ли настолько сильно, чтобы полностью

утратить изначальную символику. Передачу изображений Таро, в сущности, можно сравнить с передачей «фольклора» от поколения к поколению, и если случай с Таро не является каким-то особенным, то мы можем быть уверены, что изначальная символика в некоторой степени сохранилась; в данной области всякое новшество, вводимое по индивидуальной инициативе, всегда опасно, и, как и литературная обработка так называемых «народных» сказаний, любая об работка символов Таро не может хоть немного не затемнять и не искажать их первоначальный смысл, смешивая его с разного рода «украшениями», в той или иной степени фантастическими, но всегда совершенно излишними. Эти рассуждения касаются не только г-на Шабосо, но и всех его предшественников, и мы готовы даже признать, что средневековый стиль, который он избрал для своих изображений Таро, не менее правдоподобен, чем так называемое «египетское» или «индуистское» Таро, однако в любом случае это всего лишь степень правдоподобия. Добавим, что здесь мы ограничиваемся той точкой зрения, с которой Таро имеет лишь символическую ценность; с иной точки зрения (которую можно было бы назвать «практической») следует прежде всего задуматься, могут ли эти произвольно измененные изображения служить эффективной «опорой» для тех тонких психических влияний, которые были, бесспорно, свойственный изначальным пластинам Таро.

Часть 1:Часть 2:

В эту часть вошли работы, в наибольшей степени подходящие для того, чтобы стать своеобразным введением в метафизику. Именно с такой целью переводчик включил сюда несколько глав из книги Генона «Великая Триада», надеясь, что они расскажут читателю не только о дальневосточной традиции, которой посвящена вся книга в целом, но прежде всего о самых важных исходных понятиях и категориях метафизической доктрины как таковой. В работе использовались следующие издания:

Guenon R. La Grande Triade. Paris, Gallimard. 1957.

Guenon R. Introduction generale a l’etude des doctrines hindoues. Paris. 1921.

Guenon R. Etudes sur l’Hindouisme. Paris, Villain Belhomme. 1968.

Часть 3:

В третью часть вошли работы, из которых при желании можно составить определенное представление не только об общих принципах традиционных наук, но и о символике, используемой в алхимии и Таро.

Этот раздел нельзя не открыть главой из уже переведенной на русский язык книги «Кризис современного мира», поскольку эта глава лучше, чем какая-либо иная работа Генона, может послужить в качестве введения в область сакрального знания. В работе над данным разделом использовались следующие издания:

Guenon R. La crise du monde moderne. Paris, Gallimard. 1946.

Guenon R. Symboles de la science sacree. Paris, Gallimard. 1986.

Guenon R. Formes traditionalles et cycles cosmique. Paris, Gallimard. 1970.

Guenon R. Comtes rendus. Paris, 1973.

Guenon R. Melanges. Paris, 1976.

---

notes

Примечания

1

Цитата из книги Э. Дюта «Магия и религия на Севере Африки». Эдмон Дют (1867–1926) — французский этнолог и лингвист, долгое время живший в Алжире.

2

Согласно Генону, «религией» можно называть только специфический вид экзотерической традиции, предполагающий объединение целого ряда признаков, которое в истории цивилизаций встречается не так и часто. «Религия» есть там, где мы встречаем представление об Абсолюте как Личности, приоритет веры перед знанием и некоторые другие предпосылки, которые более подробно сам автор рассматривает в следующем очерке. Религий всего три, это христианство, иудаизм и ислам; все остальное историки называют религией по недоразумению.

3

Фу Си — первопредок китайской мифологии, совершенномудрый правитель, научивший своих подданных ловить рыбу и охотиться, а также многим другим искусствам и ремеслам. Согласно сказанию, он увидел однажды, как из реки Хуанхэ вышла на берег гигантская черепаха, на панцире у которой был начертан рисунок из восьми гуа — триграмм, представляющих собой все возможные комбинации сплошной и прерывистой линий. Эти гуа легли в основу как Книги И-Цзин, так и древнекитайской идеографии. Вэнь-ван, основатель династии Чжоу, приложил к И-Цзин цы — поясняющие каждую гексаграмму слова, и таким образом возник цзин — канон. Позднее Конфуций написал к нему чжуань — комментарии, и все это вместе вошло в состав важнейшей книги Китая — «Чжоу и», или «И-Цзин», одной из книг конфуцианского «тринадцатикнижия».

4

Имеется в виду 10-я книга «Законов» Платона.

5

Латинский глагол creare (творить) восходит, по мнению Генона, к санскритскому корню Kri, от которого происходит «карма». Идея «творения», как известно, представляет собой одну из важнейших характеристик религиозного монотеизма и фактически не встречается за пределами так называемых «авраамических» религиозных традиций; «креационизм» в этом отношении может быть противопоставлен манифестационизму язычества и восточных традиций.

6

Цитата из работы Э. Дюркгейма «Об определении религиозных феноменов». Эмиль Дюркгейм (1858–1917) — французский социолог и философ, профессор университетов Парижа и Бордо, основатель французской социологической школы, куда входили М. Мосс, М. Хальбвакс и другие известные социологи и антропологи. Дюркгейм в области наук о человеке был продолжателем позитивизма О. Конта. Основные работы: «Метод социологии» (русский перевод — 1899 г.), «Самоубийство» (русский перевод — 1912 г.), «Элементарные формы религиозной жизни» и т. д.

7

Цитата из книги Э. Дюта «Магия и религия на Севере Африки».

8

Иезуитские миссии действовали в Китае около 160 лет с 1600 года, когда в империю династии Мин прибыл Маттео Риччи, и до 1757 года, когда император Цяньлун своим указом «закрыл» Китай от внешнего мира. В это время большинство миссионеров служили при дворе на тех же основаниях, что и китайские чиновники, и очень часто оказывались в роли консультантов по самым различным вопросам — как научного, так и военного характера. Иезуиты перевели много китайских текстов (в том числе и «И-Цзин») и познакомили европейцев с самыми разными аспектами жизни Китая того времени. Китай в их изображении являлся обществом без религии, поскольку конфуцианство, как они утверждали, представляет собой политическую и нравственную доктрину, а даосизм и буддизм сводятся к сумме вульгарных суеверий, разделяемых простым народом и отвергаемых образованной верхушкой общества. Иезуиты довольно высоко оценивали уровень развития Китая, и их свидетельства иногда служили основанием для распространения утопических представлений о «государстве без религии» такими просветителями, как, например, Вольтер. Китай в его глазах — это монархия, управляемая просвещенным императором и чиновниками-мандаринами, которые занимают свой пост не благодаря своему происхождению, а на основе кэ цзюй, специального экзамена, определявшего их квалификацию. Во Франции XVIII века даже вспыхивает мода на все китайское, так называемая «шинуазри», выражавшаяся не только в строительстве «китайских дворцов», но и во многих других деталях культуры и быта.

9

Более подробно этот вопрос рассматривается в книге «Apercus sur 1'esoterisme chretien» («Замечания о христианском эзотеризме»). Генон полагает, что раннее христианство, еще не ставшее государственной религией Римской империи, обладало подлинными инициатическими и эзотерическими аспектами, а «таинства» представляли собой ступени духовного восхождения.

10

В работе «Духовное владычество и мирская власть» (русский перевод опубликован в журнале «Волшебная гора», № 6–7) можно обнаружить весьма обстоятельный анализ данной проблемы.

11

Можно обратить внимание, что в сочинениях Е. Блаватской или Р. Штайнера очень часто упоминается об эволюции. Сверхчеловеческие возможности и состояния человека могут оказаться доступными ему в результате эволюционного развития, которое, между прочим, распространяется не только на человека («антропогенезис»), но и на весь Космос («космогенезис») и даже на божественную реальность («теогенезис»). Все это может вызвать некоторые ассоциации с идеей «активной эволюции» русских космистов, у которых человек по итогам эволюционного развития либо приобретает фактически безграничные способности к преобразованию природы, либо уступает место более совершенным «техносистемам». Следует также заметить, что идея эволюции противопоставляется у теософов христианскому креационизму.

12

Здесь Генон, очевидно, имеет в виду те парижские кружки «оккультистов», в которые он сам некоторое время входил. Папюс и его окружение проявляли особый интерес к Каббале, Таро и европейской «популярной» магии.

13

Трудно сказать, кто именно здесь подразумевается, но к началу XX века спектр теорий в области изучения мифов еще не был столь богатым, как в наши дни. Друг другу противостояли две основные школы, одна из которых разрабатывала лингвистическую концепцию мифа (теория «болезни языка» М. Мюллера), вторая же ориентировалась на самые первые шаги в области сравнительной антропологии и этнографии и объясняла миф как попытку древнего человека объяснить окружающий его мир, то есть как архаическую разновидность научного знания. В рамках данной позитивистской парадигмы нередко возникало искушение объяснять сходство мифов влиянием одной первобытной культуры на другую.

14

Тасавуф, или тасаввуф, в самом общем смысле является названием инициатической традиции Ислама, предполагающей сочетание принципов хакика и тарика (названия этапов мистического пути). Истоки этой традиции локализуются в Северном Иране, хотя география распространения и влияния тасавуф этим регионом не ограничивается. Выделяют две наиболее влиятельные школы: харасанскую, или школу упоенности (Байазид и его последователи), и багдадскую, или школу воздержанности (Джунайд и его ученики). Позднее в иранском суфизме вне традиций багдадской школы появились такие личности, как Фарид ад-Дин Аттар, Айн ал-Кудат Хамадани, Сухраварди, Газали, Рузбихан, Джалал ад-Дин Руми, Абдулла Ансари, Надж ал-Дин Кубра и Ибн Араби; большинство из них, не имея многочисленных последователей, были убиты, казнены или преследовались государственными законоведами. Вкратце можно сказать, что со смертью Джунайда в 910 г. распространение мистического суфизма (тасавуф-и арифана) было остановлено и сошло на нет, а со смертью Рузбихана Бакли спустя 300 лет — в 1210 г. — пламя суфизма, основанного на божественной любви (тасаввуф-и аши-кана) угасло.

15

То, что Генон здесь называет теорией, является скорее даже мировоззренческой установкой европейца, которая так или иначе проявляет себя в области эпистемологии. Следы вульгарной максимы «человек всегда и везде одинаков» можно обнаружить не только в английском эмпиризме, который отталкивается от ложного представления о неизменной самотождественности sense data, но и в материалистическом понимании истории, с позиций которого любая эпоха объясняется прежде всего борьбой человека за выживание, то есть фактором, действие которого за пределами современного мира вряд ли возможно доказать.

16

Здесь скорее всего речь идет об аналитической психологии К. Г. Юнга, работы которого Генон хорошо знал и относился к ним весьма негативно. Известно, что факт повторения традиционной символики в мифах народов, между которыми какие-либо географические контакты были заведомо невозможны, послужил одним из эвристических мотивов создания теории «архетипов» коллективного бессознательного.

17

Можно заметить, что эта, в сущности, одинаковая потребность приводит к тому, что найденные «первоисточники» используется совершенно по-разному. Так, например, "Книга Дзиан" Е. Блаватской предназначена совсем для других целей, чем "Велесова книга".

18

Обратим внимание, что эта же символика используется Геноном как принцип классификации всех видов человеческой деятельности вообще (см. «Царство количества и знамения времени», глава XXI). «Оседлые», например, создают пространственные искусства, кочевники — искусства фонетические (музыку, поэзию и другие).

19

Деградация современного мира осуществляется поэтапно, и этап, который здесь имеется в виду, Генон часто называет этапом «консолидации», или «оплотнения», мира. В это время духовные влияния, как и влияния тонкой области проявленного существования, должны быть сведены к минимуму, что достигается за счет гипертрофии телесной модальности. Особую роль в этих процессах призван сыграть материализм, то есть форма мировоззрения, в рамках которой духовные и тонкие влияния рассматриваются, в сущности, как эпифеномены телесного существования.

20

Фаза, которая следует за этапом «консолидации» мира, предполагает некоторое изменение акцентов: мир, достигший уже к тому времени максимума плотности и твердости, начинает «растворяться» и открываться тонким влияниям. Но теперь это тонкие влияния совершенно иного характера, они идут «снизу», а не «сверху», и именно в их распоряжении окажется мир перед самым его концом.

21

Традиционные общества не знают «гуманизма», но не потому, что не доросли до него, как полагает большинство европейцев, а потому что человек в традиции не рассматривается как самодостаточная категория.

22

См. «Духовное владычество и мирская власть», где этот вопрос рассматривается достаточно подробно. Между прочим, было бы интересно проследить, как эта общая закономерность человеческой истории проявляется в России.

23

Ортодоксальный формализм, провоцирующий эти столкновения, закономерно возникает на определенных этапах деградации традиционного общества, и эта закономерность проявляется не столько в его появлении как таковом, сколько в его постоянном воспроизведении.

24

Понятие обыденности, ставшее в самое последнее время объектом пристального внимания в философии и социологии, имеет далеко не столь простое содержание, как это может показаться на первый взгляд. Обыденная жизнь невозможна в традиционном обществе не только потому, что отсутствуют какие-либо чисто «профанные» области деятельности, но и потому, что там нет экзистенциальных условий для протекания повседневности. Даже отвергая феноменологическую достоверность сакрального, следует признать, что пространство жизни в традиционном обществе организовано, с точки зрения современного человека, необычайно жестко, и в нем фактически не остается места ни для одного из экзистенциалов, заполняющих и даже насыщающих его повседневную жизнь. Возможно, отсутствие «индивидуальной любви» в традиционном обществе следует объяснять именно этими причинами, а не недоразвитостью человеческой чувственности.

25

Эти состояния рассмотрены несколько более подробно в очерке под названием «Человек истинный и человек трансцендентный».

26

Можно предположить, что здесь Генон опять имеет в виду школы французского оккультизма; по крайней мере, с похожей классификацией читатель может столкнуться в книге Папюса «Каббала» (переиздана в 1992 году Санкт-Петербургским издательством «Андреев и сыновья»).

27

Здесь уже перед нами вполне очевидная ссылка на интерпретацию Каббалы Папюсом и его единомышленниками.

28

Вряд ли Генон имеет в виду географический Север; вместе с тем символическое соответствие Гипербореи Северу представляется ему бесспорным и, между прочим, более существенным, чем любые соответствия на уровне телесной модальности. Важную роль играет и тот факт, что арктический Север является так же недоступным человеку, как и примордиальная традиция.

29

Таким псевдонимом подписывал свои работы Юлиус Эвола (1898–1974), итальянский традиционалист, известный русскому читателю книгами «Метафизика пола» и «Языческий империализм».

30

Можно заметить, что и само понятие «первоматерии» используется алхимиками в значении несколько отличном от его схоластической интерпретации в качестве универсального метафизического принципа.

31

Скорее всего здесь речь идет об Огюсте Латуше, французском лингвисте первой половины XIX века, авторе таких книг, как «Панорама языков» (1836), «Философия языков» (1845) и других.

32

В той части Книги Зогар, которую принято называть Идра сута (малое собрание), есть фрагмент, где речь идет как о царях Эдома, так и о разрушенных мирах. Заметим, что трактовке «царей Эдома» как символических фигур, обозначающих предшествующие, «доадамовы», состояния человечества, в какой-то степени противоречит I глава I Книги Чисел: «Сии суть цари, царствовавшие в земле Едома, прежде нежели воцарился царь над сынами Израилевыми: Бела, сын Веора, и имя городу его — Дингава; и умер Бела, и воцарился по нем Иовав, сын Зераха, из Восоры. И умер Иовав, и воцарился по нем Хушам, из земли Феманитян. И умер Хушам, и воцарился по нем Гадад, сын Бедадов, который поразил Мадианитян на поле Моава; имя городу его: Авив. И умер Гадад, и воцарился по нем Самла, из Масреки. И умер Самла, и воцарился по нем Саул из Рехововфа, что при реке. И умер Саул, и воцарился по нем Баал-Ханан, сын Ахбора. И умер Баал-Ханан, и воцарился по нем Га-дар; имя городу его Пау; имя жене его Мегетавеель, дочь Матреда, дочь Мезагава» (стихи 43–50). Здесь речь идет о потомках Адама.

33

Авель, символизирующий «кочевое» состояние человечества, был убит Каином после того, как не были приняты его животные жертвы. Каин в свою очередь символизирует «оседлое» состояние, и его жертвенные дары были растительными.

34

Речь здесь идет о различии между принципами универсального проявления в целом и принципами любого уровня проявления. Небо и Земля представляют собой, соответственно, сущность и субстанцию нашего мира, но не всякого мира вообще.

35

Символика семейно-родственных отношений свойственна не только арабским алхимическим трактатам: так, например, в даосской алхимии «мать» — это слюда, а «красный младенец» — олицетворяет собой киноварь; подобные примеры без труда можно обнаружить и в европейских алхимических текстах.

36

Под «истинным человеком» следует здесь понимать определенное инициатическое состояние, о котором подробнее можно узнать в очерке «Человек истинный и человек трансцендентный».

37

Например, в работе А.Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии», почти полностью посвященной Платону и занимающей около 1000 страниц, о влиянии Пифагора нет ни одного слова.

38

Стоикам принадлежит и само понятие «натурфилософия» — philosophia naturalis.

39

Буквальное значение слова «демиург» происходит от [греч.] — народ и [греч.] — работа; здесь речь идет о мастере, ремесленнике и в том числе о гончаре, который имеет дело с уже упомянутой «красной глиной».

40

Имеется в виду каббалистическое учение о четырех Оламот. Высший Олам называется Ацилут (эманация, излучение), то есть мир, предшествующий творению. Затем Брия (творение), Йецира (формирование) и Асия (созидание).

41

28-я ступень именуется Рыцарь Солнца и соответствует сфере Меркурия.

42

Вся третья часть работы К.Г. Юнга «Психология и алхимия» посвящена христианским и гностическим мотивам в символизме алхимии и в первую очередь о параллели lapis — Христос.

43

Чаще Уроборос используется как символ времени.

44

«Изначальный» человек символизирует человеческое состояние в начальной точке актуального цикла; в традиции индуизма этому состоянию соответствует Ману, в «авраамитической» традиции — Адам Кадмон; Фу Си дальневосточной традиции также может быть назван «изначальным человеком», хотя возлагаемые на него символические функции показывают, что его роль в традиции соответствует роли Ноя, а не Адама.

45

Соответствие albedo и rubedo позволяет использовать одну и ту же символику для описания операций, соответствующих этим различным стадиям Магистериума.

46

vestigium pedis — буквально «следы стоп»; это выражение идет из Библии (Вульгата): «Всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, Я даю вам…» (Нав., 1,3).

47

Мин Тан — дворец китайского императора; состоял из пяти частей, соответствующих пяти частям света.

48

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XII (Здесь и далее перевод В.В. Малявина).

49

Эти элементы также рассматриваются Геноном в качестве триады. См. соответствующий очерк в 3 части книги.

50

В IX книге «Метафизики» Аристотеля рассматриваются понятия [греч.], которые схоласты переводи ли как «акт и потенция».

51

Термины natura naturans и natura naturata впервые появляются в латинском переводе комментария Аверроэса (Ибн Рушда) к трактату Аристотеля «О небе».

52

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XXI. Вследствие того, что перевод г-на Малявина зачастую не всегда адекватен и такие слова как «Сила Инь, достигнув предела, навлекает великий холод. Сила Ян, достигнув предела, создает великий жар. Холод исходит от Неба, жар вырывается из Земли» — вызывают некоторое недоумение, мы находим, что здесь уместно привести более адекватный перевод Г.А. Бутузова: «Мерзлота является глубочайшей тьмой, блеск — наивысшим светом. Когда холод нисходит с небес и жар поднимается от земли, два принципа сталкиваются и сообщаются, чтобы образовать всеобщую гармонию, порождающую все сущности мира. Есть нечто, что предшествует этому, но его форма невидима».

53

См. Бэкон Ф. Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы / Бэкон Ф. Соч. Т.2. 1978.

54

Можно выдвинуть несколько предположений, о каком именно влиянии Востока здесь идет речь. Во первых, это роль Филона в «александрийской» (как раннехристианской, так и неоплатонической) философии. Однако сам Генон, кажется, нигде не называет иудаизм и Каббалу восточными традициями, и поэтому данное предположение вряд ли окажется истинным. Во-вторых, это может быть влияние учителя Климента Пантена, о котором известно, что он много путешествовал на Востоке и был даже в Индии. В-третьих, нельзя исключить, что некоторые известные обстоятельства жизни Аммония Саккаса могли привлечь внимание Генона, способного понять их совершенно иначе, чем большинство наших современников. Так, например, противоречие между Евсевием, утверждавшим, что Аммоний был христианином, и Порфирием, называвшим его Теодидактом («обученным Богом») и учителем Плотина и Оригена, могло быть для Генона свидетельством истинного метафизического характера учения самого Аммония Саккаса.

55

Можно привести много примеров психологического обоснования метафизики; один из самых показательных — это книги Г. Башляра «Психоанализ огня» (русский перевод 1995 г.) и «Вода и грезы» (1998).

56

Этот вопрос рассматривается более подробно в первых главах книги «Царство количества и знамения времени» (М., 1994).

57

И здесь, и в других местах Генон ставит под сомнение универсальный характер морали, связывая ее происхождение с определенными стадиями разложения традиционного общества.

58

В том, что касается Канта, это замечание свидетельствует об интерпретации философии последнего в духе Марбургской школы и поэтому справедливо лишь отчасти. Но для европейской философии Нового времени в целом оно полностью справедливо.

59

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т.3. 1964. С.256.

60

Скорее всего здесь подразумевается не психоаналитическая концепция бессознательного, а те версии этого понятия, которые можно обнаружить в иррационалистическом волюнтаризме А. Шопенгауэра и Э. Гартмана.

61

Шесть даршан индийской философии не укладываются ни в одну из схем, принятых в западноевропейской историко-философской науке. Подробнее см. Зильберман Д.Б. Генезис значения в индийской философии. М., 1997.

62

См. Guenon R. Les etats multiplies de l’Etre.

63

Манихеям были свойственны дуалистические представления, согласно которым все существующее является полем борьбы двух непримиримо противоположных принципов: света (добра) и тьмы (зла, или материи).

64

Отрицание общего появляется впервые в европейской философии еще задолго до эмпириков в осужденном Церковью учении Росцелина, который утверждал, что реальным существованием обладают лишь единичные вещи, а универсалии — это имена вещей, существующие как fatus vocis, колебания голоса.

65

Здесь имеется в виду дискуссия между рационалистами и эмпириками по поводу источника познания. Декарт этот источник усматривал во «врожденных идеях», тогда как Дж. Локк утверждал, что все эти идеи человек приобретает благодаря внешнему опыту, включая воспитание и образование.

66

Бхагавад-Гита. IX, 4–5. (В переводе А. Каенской и И.Манциарли). Для сравнения мы приводим дословный перевод:

Мною распростерто все это непроявленной формой подвижных миров.

Во Мне пребывают все существа, но Я в них не остаюсь поглощенным.

Но и не пребывают во Мне сотворенные — постарайся познать Мою могущественную Йогу!

Держащий и несущий творение, не нахожусь в нем, Собою порождая все сущее.

67

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XXII. В этом тексте кроме стилистических «мелочей» потерян момент, важность которого трудно переоценить: "внутренняя часть" Дао как внутренний источник вселенной:

"Отвечать на вопрос о Дао — значит не знать Дао. А спрашивающий о Дао никогда не слышал о нем. О Дао нечего спрашивать, а спросишь о нем — не получишь ответа. Вопрошать о недоступном вопрошанию — значит спрашивать впустую. Отвечать там, где не может быть ответа, — значит потерять внутреннее. Тот, кто утратил внутреннее и спрашивает впустую, вокруг себя не видит Вселенной, а внутри себя не замечает Великое Начало. Поэтому он никогда не поднимется выше гор Кунь-Лунь и сможет странствовать в Великой Пустоте".

Это является примером того, что многие переводы (и перевод г-на В.В. Малявина в частности) на русский, к величайшему сожалению, слишком часто не являются адекватными. Здесь мы также приводим перевод Г.А. Бутузова, как более корректный:

"Тот, кто отвечает на вопрос о Дао, не знает Дао; простой факт, что кто-то спрашивает о Дао, свидетельствует о том, что он еще не понял, как следует говорить о Дао. Истинно то, что Дао не поддается ни вопросам, ни ответам на вопросы. Спрашивать о Дао, каковое не содержит в себе вопроса, это значит считать его конечной вещью. Отвечать на вопрос о Дао, каковое не содержит в себе ответа, это значит считать его вещью, не имеющей ничего внутри. Тот, кто дает ответ о том, что ничего не имеет внутри, тому, кто спрашивает о конечном, не может ухватить ни внешнюю вселенную, ни ее внутренний источник. Такому человеку не преодолеть гору Кунь-Лунь, и не достичь Великой Пустоты".

68

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. VI.

69

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XXII.

70

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XXV.

71

Бхагавад-Гита. IX, 4–8. Дословный перевод:

Мною распростерто все это непроявленной формой подвижных миров.

Во Мне пребывают все существа, но Я в них не остаюсь поглощенным.

Но и не пребывают во Мне сотворенные — постарайся познать Мою могущественную Йогу!

Держащий и несущий творение, не нахожусь в нем, Собою порождая все сущее.

Как ветер постоянно наполняет собой все огромное небо,

Так же и все существа расположены во Мне, пойми это!

Все существа в конце кальпы, о сын Кунти, возвращаются в Мою природу и в начале кальпы Я снова испускаю, извергаю их.

Сверхдействователя-Пракрити Свою утверждая, Я произвожу испуская снова и снова все это беспомощное множество существ во власти Пракрити-природы.

72

Майтри Упанишада. Ч. 7, шрути 11. Все Упанишады цитируются в переводе А. Я. Сыркина.

73

Мандукья Упанишада. Шрути 7.

74

Кена Упанишада. Гл. II, шрути 3–5.

75

В тексте отсутствует ссылка на оригинальный текст комментария Шанкарачарьи, поэтому цитата дана в переводе В. Ю. Быстрова с французского.

76

Кена Упанишада. Гл. II, шрути 1–3.

77

Чжуан-цзы. Великий Предел. Гл. XXII.

78

Как следует из слов Генона, заканчивающих предыдущий очерк, здесь и ниже все цитаты являются не прямым переводом из Упанишад и Брахмы-сутры, а смесью оригинальных текстов с комментариями Шанкарачарьи, к которым в свою очередь добавлены комментарии самого автора. Поэтому эти цитаты даны в переводе В. Ю. Быстрова с французского. Тем не менее Генон указывает на исходные тексты, которые подверглись такой многоступенчатой обработке. Это Брахма-Сутра, часть IV, пада 2, сутры 8—16; Прашна Упанишада, шестой вопрос, шрути 5; Мундака Упанишада, третья часть, вторая глава, шрути 8. Вот как звучат эти фрагменты Упанишад в переводе А. Я. Сыркина: Прашна Упанишада: «Подобно тому как реки текут направляясь к морю; достигнув моря, исчезают в нем; пропадает их имя и образ, и они зовутся “морем” — также и эти шестнадцать частей этого зрящего, направляясь к Пуруше и достигнув Пуруши, исчезают в нем; пропадают их имя и образ, и они зовутся Пурушей. Он — единый, лишенный частей, бессмертный». Мундака Упанишада: «Как эти реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так знающий, освободившись от имени и образа, восходит к божественному Пуруше, выше высокого».

79

Экспериментальная наука начинается с утверждения, что любое достоверное знание может быть получено только из опыта. Агностицизм И. Канта, как и Д. Юма, появляется как логическое следствие экспликации данного утверждения.

80

Бернар Клод (1813–1878) — французский ученый, впервые сформулировал концепцию гомеостаза. Был в 1860 году избран членом Российской Академии наук «по биологическому разряду».

81

«Семь свободных искусств», например, изображаются часто как семь ступеней лестницы, каждая из которых соответствует определенной планете. Грамматика соответствовала Луне, логика — Меркурию, риторика — Венере, арифметика — Солнцу, музыка — Марсу, геометрия — Юпитеру, а астрономия — Сатурну.

82

Парменид ввел различие между путем истины и путем мнения, и эта оппозиция сохраняет свое значение у Платона и Аристотеля.

83

К этому следует добавить и то, что в университетской среде принято приписывать авторство основного каббалистического источника — Книги Зогар — Моисею Леонскому, жившему в XIII веке в Испании.

84

В кружке оккультистов, руководимым Папюсом, такое мнение было весьма распространено.

85

Интересно, что в другом месте («Место атлантической традиции в Манвантаре», русский перевод в журнале «Милый Ангел», том 1, с. 16–17.) Генон говорит, что «халдеи» и «кельты» являются однокоренными словами, которые обозначают не какие-то существовавшие в истории народы, а универсальную касту жрецов.

86

См., например, «Энциклопедию оккультизма» некоего Г. О. М. — а, под таким псевдонимом читавшего в Санкт-Петербурге и Москве в начале XX века лекции о «тайных науках».

87

Как сообщает Геродот («Терпсихора», 61): «При царе Лаодаманте, сыне Этеокла, кадмейцы были изгнаны аргосцами и направились в землю энхелеев». Этеокл был в свою очередь сыном Эдипа, а аргосцы были жителями Пелопоннеса. Кадм — сын финикийскою царя Агенора и брат похищенной Зевсом Европы. По велению дельфийского оракула основал город Фивы, один из центров традиции.

88

Сэр Чарльз Уоррен (1840–1927) — английский географ и этнограф, оставивший несколько описаний Палестины и Иерусалима.

89

Огигия — мифический остров на дальнем западе, где живет Калипсо. «Сирия» переводчик «Илиады» Н. Гнедич перевел как «Сира».

90

Этому вопросу посвящена работа Генона «Царь Мира».

91

Ибн Араби (1165–1240) — арабский мыслитель, мистик и поэт, один из наиболее известных представителей суфизма. Был известен и в Европе, где под влиянием его идей находились Раймонд Луллий и даже Данте.

92

Эль Футухатуль-Мекья — книга Ибн Араби «Мекканские откровения» переведена А.Д. Кнышем на русский язык и издана в СПб. в 1995 году.

93

Ибн Халдун (1332–1406) — арабский государственный деятель, философ и историк.

94

Гематрия — один из методов Каббалы, предполагающий возможность замены в каком-либо сакральном тексте слов, имеющих одинаковое числовое значение.

95

Сент Ив д’Альвейдр — французский писатель-оккультист, автор большого числа книг, каждая из которых начинается словом «миссия»: «Миссия Индии», «Миссия евреев» и других.

96

Книга Бытия, 28, 16–19.

97

Евангелие от Матфея, 4, 3.

98

1-е Послание Коринфянам, 10, 4.

99

Хребет Кунь-Лунь является физическим аналогом метафизического Кунь-Лунь, вершины духовного пространства Космоса. Подробнее см. Лукьянов А. Е. Истоки Дао. М., 1992.

100

3-я Книга Царств, 6, 7.

101

Мистерии кабиров упоминаются различными авторами, в частности Пиндаром, в связи с землями Фракии; имя «Кабиры» означало «священные огни».

102

Солнце соответствует золоту, Луна — серебру, Меркурий — ртути, Венера — меди, Марс — железу, Юпитер — олову, а Сатурн — свинцу.

103

См. примечание 20 к 1-й части книги.

104

Ф. Гартман в книге «Жизнь Парацельса и сущность его учения» так комментирует это понятие: «Астральный свет. — То же, что и Archeaus. Универсальная и живая эфирная стихия, еще более эфирная и высокоорганизованная, чем Акаша. Первая является универсальной, последняя же — только космической, т. е. от носящейся к нашей Солнечной системе. Астральный свет — это одновременно и стихия, и сила, объемлющая свойства всех вещей. Это хранилище памяти великого мира (макрокосма), содержание которого может снова и снова воплощаться в объективные формы: это хранилище памяти малого мира, микрокосма человека; из этого хранилища мы можем вызвать прошедшие события. Он равномерно распределен по всему межпланетному пространству, однако более плотен и активен возле некоторых объектов по причине их молекулярной активности, особенно около головного и спинного мозга человеческих существ, которые окружены им как аурой света. Эта та аура вокруг нервных центров и каналов, посредством которой человек способен улавливать влияния, созданные астральной аурой Космоса, то есть “читать в астральном свете”. Астральный свет формирует среду-посредника, без которой ни одну мысль нельзя передать на расстоянии. Его могут воспринимать ясновидящие, и, поскольку каждый имеет собственную астральную ауру, характер человека может быть прочитан в астральном свете теми, кто способен его видеть. У ребенка, который не выработал еще особых черт характера, окрашивающих ауру, она молочно-белого цвета; но у взрослого человека к этому основному цвету примешиваются и другие — голубой, зеленый, желтый, красный, темно-красный и даже черный. Каждый живой нерв имеет свою астральную ауру, каждый минерал, каждое растение или животное и каждая вещь, имеющая жизнь, также обладает ею. И небесное тело духа предназначено для того, чтобы проводить его свет».

105

Элифас Леви — псевдоним Альфонса Луи Констана, писателя-оккультиста.

106

Фабр д’Оливье — французский эзотерический писатель XIX века, автор «Философской истории человеческого рода»; перевел «Пятикнижие» Моисея в терминах оккультизма.

107

Интересно, что в романе Густава Майринка «Голем», где символика Таро играет очень важную роль, используется все же выражение пагад.